Henrique C. de Lima Vaz, SJ

ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA

I

4ª edição corrigida

FILOSOFIA

Coleção dirigida pela Faculdade do Centro de Estudos
Superiores da Companhia de Jesus
Diretor: Marcelo F. Aquino, SJ
Co-Diretores: Henrique C. Lima Vaz, SJ e Danilo Mondoni, S
Instituto Santo Inácio
Av. Cristiano Guimarães, 2127 (Planalto)
31720-030 Belo Horizonte, MG

Edições Loyola
Rua 1822 nº 347 – Ipiranga – 04216-000 São Paulo, SP
Caixa Postal 42.335 – 04299-970 São Paulo, SP
Fone (011) 6914-1922
Fax (011) 6163-4275
Home page: www.ecof.org.br/loyola
e-mail: loyola@ibm.net

ISBN: (volume) 85-15-00320-1
ISBN: (obra) 85-15-00335-X

4ª edição corrigida: março de 1998

Coleção Filosofia

Para ler a Fenomenologia do Espírito, Paulo Meneses, 2ª ed.
A vereda trágica do Grande sertão: Veredas, S. M. V. Andrade (esg.)
Escritos de filosofia I, Henrique C. de Lima Vaz
Marx e a natureza em O Capital, Rodrigo A. de P. Duarte, 2ª ed.
Marxismo e liberdade, Luiz Bicca
Filosofia e violência, Marcelo Perine
A cultura do simulacro, Hygina B. de Melo
Escritos de filosofia II, Henrique C. de Lima Vaz, 2ª ed.
Filosofia do mundo, Filippo Selvaggi
O conceito de religião em Hegel, Marcelo F. de Aquino
Filosofia e método no segundo Wittgenstein, Werner Spaniol
Filosofia política, Éric Weil
O caminho poético de Parmênides, Marcelo P. Marques
Filosofia na crise da modernidade, Manfredo A. de Oliveira, 2ª ed.
Antropologia filosófica I, Henrique C. de Lima Vaz, 4ª ed.
Religião e história em Kant, Francisco Javier Herrero
Justiça de quem? Qual racionalidade?, Alasdair Macintyre
O grau zero do conhecimento, Ivan Domingues
Maquiavel republicano, Newton Bignotto
Moral e história em John Locke, Edgard J. Jorge Filho
Estudos de filosofia da cultura, Regis de Morais
Antropologia filosófica II, Henrique C. de Lima Vaz, 4ª ed.
Evidência e verdade no sistema cartesiano, Raul Landim Filho
Arte e verdade, Maria José R. Campos
Ética e sociabilidade, Manfredo A. de Oliveira, 2ª ed.
Descartes e sua concepção de homem, Jordino Marques
Gênese da ontologia fundamental de Martin Heidegger, J. A. MacDowel
Ética e racionalidade moderna, Manfredo A. de Oliveira
Mímesis e racionalidade, Rodrigo A. de P. Duarte
Trabalho e riqueza na Fenomenologia do Espírito de Hegel, J. H. Santos
Bergson, intuição e discurso filosófico, Franklin L. Silva
O ceticismo de Hume, Plínio Junqueira Smith
Da riqueza das nações à ciência das riquezas, Renato Caporali Cordeiro
Liberdade esquecida, Maria do Carmo B. de Faria
Hermenêutica e psicanálise na obra de Paul Ricoeur, S. G. Franco
Idéia de Justiça em Hegel, Joaquim C. Salgado
Religião e modernidade em Habermas, Luiz B. L. Araújo
Felicidade e benevolência — ensaio sobre ética, Robert Spaemann
Intuição na filosofia de Jacques Maritain, Laura Fraga A. Sampaio
Reviravolta lingüística na filosofia, Manfredo A. de Oliveira
Concepções antropológicas de Schelling, Fernando R. Puente
Escritos de filosofia III, Henrique C. de Lima Vaz
O Político na modernidade, Marco A. Lopes
Racionalidade Moderna e Subjetividade, Luiz Ricca
O Filósofo e o político segundo Éric Weil, Marly Carvalho Soares

ADVERTÊNCIA PRELIMINAR

A primeira versão deste livro foi redigida como texto básico para o curso de Antropologia Filosófica que ministramos no Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Minas Gerais, de 1968 a 1972. Uma segunda versão, refundida e atualizada, foi preparada com a mesma finalidade para o curso de Antropologia Filosófica por nós ministrado na Faculdade de Filosofia do Centro de Estudos Superiores SJ de Belo Horizonte, em 1989 e 1990. A estrutura e a redação do livro guardam traços dessa sua origem didática, que o leitor facilmente perceberá. É essa mesma origem que explica a abundância das notas, tendo sido nosso propósito pôr ao alcance dos alunos as mesmas fontes e referências bibliográficas das quais nos servíramos.

Este primeiro volume contém a parte *histórica* e a primeira seção da parte *sistemática*. Um segundo volume, previsto para os inícios de 1992, deverá conter a segunda e terceira seções da parte *sistemática*. O A. agradece a suas ex-alunas, professoras Marilene R. de Mello Brunelli e Maria Eugênia Dias de Oliveira, da UFMG, cujas anotações de aula lhe foram extremamente úteis; a Idinei Augusto Zen, que digitou a primeira versão do texto, e a seu colega Prof. Marcelo Perine, pela preciosa ajuda na correção das provas e preparação dos índices.

Belo Horizonte, março de 1991

HENRIQUE C. L. VAZ, SJ

In memoriam
Maria Elisa de Lima Vaz
(1920-1941)

Purpureus velut quum flos succisus aratro
Languescit moriens; lassove papavera collo
Demisere caput, pluvia cum forte gravantur
Virgílio, *Eneida, IX, 435-437*

PLANO DA OBRA

1º tomo — 1ª parte — HISTÓRICA

2ª parte — SISTEMÁTICA 1ª seção

2º tomo — 2ª parte — SISTEMÁTICA, 2ª e 3ª seções.

INTRODUÇÃO

1. *Antropologia e Filosofia.* Desde a aurora da cultura ocidental (cujos começos se situam convencionalmente em torno do século VIII a.C., na Grécia), a reflexão sobre o homem, aguilhoada pela interrogação fundamental "o que é o homem?", permanece no centro das mais variadas expressões da cultura: mito, literatura, ciência, filosofia, *ethos* e política. Nela emerge com fulgurante evidência essa singularidade própria do homem que é a de ser o interrogador de si mesmo, interiorizando reflexivamente a relação sujeito-objeto por meio da qual ele se abre ao mundo exterior[1]. No campo filosófico, a interrogação sobre o homem torna-se o tema dominante na época da Sofística antiga (séc. V a.C.) e, a partir de então, acompanha todo o desenvolvimento histórico da Filosofia ocidental, até encontrar sua expressão clássica nas célebres questões kantianas[2]:

— o *que posso saber?* (teoria do conhecimento)
— o *que devo fazer?* (teoria do agir ético)
— o *que me é permitido esperar?* (filosofia da religião)
— o *que é o homem?* (Antropologia filosófica).

No entanto, a interrogação filosófica sobre o homem encontrou-se, desde os fins do século XVIII, com o rápido desenvolvimento das chamadas "ciências do homem" (*human sciences ou Geisteswissenschaften*) e das ciências da vida que investigam cada vez mais profundamente o ser biológico do homem, em situação análoga à que se encontrara a Filosofia da Natureza no séc. XVII, quando do aparecimento da ciência galileiana: ela foi chamada a definir rigorosamente o seu estatuto *epistemológico* em face dos novos saberes científicos sobre o homem, definindo, ao mesmo

tempo, sua relação com os procedimentos metodológicos e com os conteúdos dessas novas ciências[3].

Ora, como já sucedera com a Filosofia da Natureza, a situação da Antropologia Filosófica em face dos novos saberes sobre o homem assume inicialmente as características de uma *crise*, agudamente analisada, entre outros, por M. Scheler[4]. Essa crise apresenta duas vertentes: a *histórica*, formada pelo entrelaçar-se, no tempo, das diversas imagens do homem que dominaram sucessivamente a cultura ocidental, como o homem *clássico*, o homem *cristão* e o homem *moderno*[5]; a *metodológica*, provocada pela fragmentação do objeto da Antropologia filosófica nas múltiplas ciências do homem, muitas vezes apresentando peculiaridades sistemáticas e epistemológicas dificilmente conciliáveis[6].

Na tentativa de superação da crise que envolve a concepção do homem na cultura ocidental, diversas tendências se manifestaram desde o século passado, que podem ser enfeixadas em duas grandes correntes: o *naturalismo*, que professa um reducionismo mais ou menos estrito do fenômeno humano à natureza material como fonte última de explicação. Entre os exemplos contemporâneos desse naturalismo podem ser apontadas as obras do antropólogo C. Lévi-Strauss e do biólogo molecular J. Monod; e o *culturalismo*, que acentua a originalidade da cultura em face da natureza, separando no homem o "ser natural" e o "ser cultural". O mais conhecido representante dessa tendência é Wilhelm Dilthey (1833-1911) que inspirou a distinção, tornada clássica, entre as ciências da cultura ou do espírito (*Geisteswissenschaften*) e as ciências da natureza (*Naturwissenschaften*). Assim, a resposta à questão sobre o que é o homem fica distendida entre os dois pólos da natureza e da cultura, cada um exercendo poderosa atração sobre os conceitos com os quais a Antropologia filosófica pretende explicar o homem.

Essa situação problemática da concepção do homem em nossa cultura aponta para três tarefas fundamentais a ser cumpridas por uma Antropologia filosófica:

— a elaboração de uma *idéia do homem* que leve em conta, de um lado, os problemas e temas presentes ao longo da tradição filosófica e, de outro, as contribuições e perspectivas abertas pelas recentes ciências do homem;

— uma justificação *crítica* dessa idéia, de modo que possa apresentar-se como fundamento da unidade dos múltiplos aspectos do fenômeno humano implicados na variedade das experiências com que o homem se exprime a si mesmo, e investigados pelas ciências do homem;

— uma *sistematização* filosófica dessa idéia do homem tendo em vista a constituição de uma ontologia do ser humano capaz de responder ao problema clássico da *essência*: "O que é o homem?"

É evidente que a relação da Antropologia filosófica com as ciências do homem deve estabelecer-se no terreno dos problemas reconhecidos como propriamente filosóficos que cada uma dessas ciências levanta. No entanto, é forçoso reconhecer que os limites de cada uma delas não estão claramente definidos, e seu estatuto epistemológico é objeto de vivas discussões[7]. Na classificação de J. Ladrière[8], as ciências humanas constituem o grupo das ciências hermenêuticas na medida em que, nelas, o *fato* (p. ex. o "comportamento" do indivíduo ou as "aspirações" do grupo) traz em si a sua própria interpretação e nunca se apresenta como fato neutro. Há, porém, entre as ciências hermenêuticas, numerosas zonas de fronteira ainda indefinidas, o que impõe nesse domínio o recurso a uma ampla interdisciplinaridade. Por outro lado, o homem é também objeto de ciências que obedecem ao procedimento *empírico-formal* (na terminologia de Ladrière), como a Antropologia física e, em geral, a Biologia humana, sendo que esse procedimento penetra igualmente, às vezes de modo profundo, no campo de ciências cujo objeto é *hermenêutico* por sua natureza, como as ciências da linguagem, as ciências econômicas, as ciências sociais. Deve-se levar em conta ainda o campo que A. Diemer denomina de *Antropoteoria*[9], tendo como objeto as *imagens do homem* difusas na cultura, que se inspiram ora nas ciências *hermenêuticas*, ora nas ciências *empírico-formais*. A complexidade e pluralidade desses discursos sobre o homem devem, de alguma maneira, estar presentes no campo de visão da Antropologia filosófica enquanto esta se entrega à tarefa da elaboração, no nível da conceptualização filosófica, da *idéia do homem*.

No estágio atual de nossos conhecimentos, um imenso horizonte de saber envolve o objeto-homem, desdobrando em múltiplas direções e aprofundando no sentido das explicações fundamentais a pergunta inicial "o que é o homem?" A Antropologia filosófica se

propõe encontrar o centro conceptual que unifique as múltiplas linhas de explicação do fenômeno humano e no qual se inscrevam as categorias fundamentais que venham a constituir o discurso filosófico sobre o ser do homem ou constituam a Antropologia como *ontologia*. As regiões do horizonte epistemológico que envolve hoje o objeto-homem são as seguintes:

a) domínio *metacientífico*: no qual se situam tanto a Lógica e a Epistemologia das ciências humanas e das ciências naturais do homem, como o vasto campo da Antropoteoria, imagens do homem, visões do mundo, representações paracientíficas do homem, da sociedade, da história etc.;
b) domínio das ciências *hermenêuticas*: cobrindo um amplo campo que vai da Etnologia e da Antropologia cultural ao grupo recente das ciências políticas;
c) domínio das ciências *empírico-formais* ou das ciências *naturais* do homem: compreendendo todos os ramos do saber científico que, de alguma maneira, procedem da grande árvore da Biologia humana.

Se considerarmos esse horizonte tão extraordinariamente amplo de conhecimentos que o homem acumulou sobre si mesmo, veremos que eles tendem a formar o que poderíamos denominar *pólos epistemológicos* ou centros de referência privilegiados segundo os quais se organiza a compreensão do homem ou se formam "imagens do homem" e que acentuam os aspectos da realidade humana investigados por esse ou aquele grupo de ciências. Propomos distinguir três *pólos epistemológicos* fundamentais:

a) pólo das *formas simbólicas*: situado no horizonte das ciências da cultura;
b) pólo do *sujeito*: situado no horizonte das ciências do indivíduo e do seu agir individual, social e histórico;
c) pólo da *natureza*: situado no horizonte das ciências naturais do homem.

A partir justamente da atração predominante de um desses pólos sobre o trabalho teórico de elaboração de uma visão unitária do homem, fazem-se presentes no campo da Antropologia filosófica os diversos *reducionismos* que tentam reduzir a complexidade

das manifestações do fenômeno humano a uma matriz explicativa única, seja ela a *cultura* (culturalismo), seja o *sujeito* (idealismo), seja a *natureza* (naturalismo)[10]. Esse procedimento reducionista incide, por outro lado, sobre o *método* que se propuseram seguir diversas correntes da Antropologia filosófica no século XX, o que permite estabelecer uma tipologia dessas filosofias do homem segundo o seu *método* e permite entender igualmente a grande variedade de procedimentos do discurso filosófico sobre o homem. Entre esses métodos podemos distinguir os métodos de tipo *naturalista*, que dão ênfase ao pólo *natureza* e inspiram filosofias do homem derivadas de teorias científicas como a teoria da evolução, a biologia molecular etc.; os métodos de tipo *dialético* ou *fenomenológico* que dão ênfase ao pólo do *sujeito*, seja interpretado como ser *histórico*, segundo determinadas oposições fundamentais (dialéticas), seja interpretado como ser de intencionalidade a ser descrito em suas estruturas e situações fundamentais (*fenomenologia*); os métodos de tipo *culturalista* que dão ênfase ao pólo *forma*, interpretando a natureza do homem por meio do universo de *símbolos* por ele criado[11].

Uma Antropologia integral deve tentar uma articulação entre esses três pólos que não ceda ao reducionismo e não se contente com simples justaposição, mas proceda dialeticamente, integrando os três pólos da *natureza*, do *sujeito* e da *forma* na unidade das categorias fundamentais do discurso filosófico sobre o homem, como veremos ao tratar do *método*.

2. *Problemas filosóficos das ciências do homem.* A Filosofia recebe de duas fontes principais seus dados e seus problemas: da experiência *natural*, que chamaremos de *pré-compreensão*, e da *ciência*, que chamaremos de *compreensão explicativa*. No caso da Antropologia filosófica, tanto a experiência natural como a ciência voltam-se para o próprio homem que é, a um tempo, sujeito e objeto da interrogação filosófica. Parece oportuno, nessas páginas introdutórias, apresentar uma visão suficientemente ampla dos principais problemas filosóficos que surgem no campo das ciências do homem, seja daquelas que se organizam em torno do pólo *natureza* (ciências empírico-formais ou ciências naturais do homem), seja das que se organizam em torno dos pólos do *sujeito* e da *cultura* (ciências hermenêuticas).

a) No campo das *ciências naturais*, os problemas filosóficos se dividem em problemas de *gênese* e problemas de *estrutura*. Os primeiros tematizam filosoficamente a origem do homem a partir da natureza, tanto na perspectiva da filogênese como na da ontogênese. A questão fundamental gira em torno da possibilidade de se alcançar uma compreensão adequada da *essência* do homem seguindo-se a linha dessa sua derivação natural. Os segundos repõem em termos novos e extremamente mais complexos o clássico problema da estrutura dual do homem (alma-corpo) e do interacionismo entre essas dimensões constitutivas da estrutura ontológica do homem. Aparece também profundamente renovado, na junção dos problemas de gênese e de estrutura, o também clássico problema do "lugar do homem na natureza" recentemente posto no centro da reflexão sobre o homem por autores como M. Scheler e Teilhard de Chardin e recebendo uma inesperada atualidade no domínio da cosmologia, com a proposição do chamado *princípio antrópico*[12].

b) No campo das *ciências hermenêuticas*, que é propriamente o campo das ciências humanas, formulam-se os problemas fundamentais que constituem tradicionalmente o objeto da Antropologia filosófica. Enumeremos alguns desses problemas:

— problema da *cultura*: é esse o domínio que Hegel denominou do *espírito objetivo* ou E. Cassirer o das *formas simbólicas*. Aqui se cruzam duas linhas de explicação do homem e do seu mundo, a que aponta para o mundo das *formas* com que o homem exprime a realidade e a si mesmo, e a que aponta para o próprio homem como *sujeito* da intencionalidade expressiva que está na origem daquelas formas. Seguindo-se a direção apontada pela primeira linha, dois grupos de problemas se apresentam: os que consideram a *origem* e *evolução* da cultura e se interrogam sobre o ato inaugural da cultura para nele ler, de alguma maneira, a essência do homem como ser criador de formas culturais e, nesse sentido, intencionalmente aberto à infinitude do mundo das formas[13]; e os que consideram a *originalidade* do mundo da cultura enquanto oposto à natureza, e buscam nessa originalidade o caminho para atingir algum traço fundamental da essência do homem;

— problema da *sociedade*: a sociedade é também um fato de cultura e pertence ao domínio do "espírito objetivo" na terminolo-

gia hegeliana. Mas o enorme desenvolvimento das ciências sociais (aqui incluindo a ciência econômica) a partir do século XIX, acompanhando as mudanças profundas da sociedade ocidental nos últimos três séculos, trouxe para o centro da interrogação filosófica sobre o homem algumas questões fundamentais em torno do *homo socialis* e do *homo aeconomicus* que passaram a constituir tópicos obrigatórios da Antropologia filosófica contemporânea. Essas questões formulam-se também no terreno da *gênese* e da *estrutura* do ser social do homem. De um lado, põem-se as questões acerca das relações sociais elementares e do seu entrelaçamento com a atividade laboriosa elementar do homem, procurando-se reconstituir assim a gênese dialética do social nas relações do reconhecimento e do trabalho. De outro, a investigação em torno das estruturas sociais elementares conduz inevitavelmente à questão sobre a *essência* do homem como ser social e ser produtor, dando origem às formas reducionistas do sociologismo e do economicismo ilustradas pelos nomes de E. Durkheim e K. Marx;

— problema do *psiquismo*: a ciência experimental do psiquismo, procedida por antecipações às vezes geniais como as de Aristóteles, constituiu-se formalmente no século XIX e conheceu um enorme desenvolvimento no século XX, constituindo o campo vasto e complexo das ciências psicológicas. A essas podem ser associadas as ciências da *linguagem*, que tiveram também um extraordinário crescimento, cobrindo os campos da lógica e da cultura, da sociedade e do psiquismo[14]. Psiquismo e linguagem são os campos semânticos nos quais se formou a definição clássica do homem como *animal rationale* (*zôon logikón*), ou animal que discorre e fala. Essa definição implica, no homem, uma *anima rationalis* (*tò logistikón*, Platão, *Rep.* IV, 436 a), cuja oposição ao corpo constitui um motivo clássico da Antropologia filosófica. Em torno do psiquismo e da linguagem os problemas se organizam igualmente em termos de *gênese* e de *estrutura*. Aqui os reducionismos operam nos dois sentidos, ou no da redução do psíquico ao somático, genética e estruturalmente, ou no da redução do psíquico ao noético, ao qual é referida a gênese e a estrutura do psiquismo (teorias racionalistas do psiquismo como estágio confuso do noético). É nesse campo que se situam alguns dos problemas fundamentais da esfera que Hegel caracterizou como sendo a do *espírito subjetivo*[15];

— problema da *história*: a chamada "condição histórica" do homem é uma evidência que acompanha desde o início a reflexão filosófica sobre a sua natureza e, sobretudo, sobre o seu destino. Mas é, sem dúvida, a partir do século XVIII, com o rápido desenvolvimento das ciências históricas modernas e com a inflexão historiocêntrica do pensamento filosófico (de Herder a Hegel), que o problema da *historicidade* do homem torna-se um tema dominante na reflexão filosófica. Em torno desse tema, constitui-se um núcleo de problemas que passam a ser referências fundamentais na reflexão antropológica pós-hegeliana. O primeiro diz respeito à estrutura do *tempo histórico* como tempo propriamente humano e à sua distinção do *tempo físico*. Tal distinção incide profundamente na formulação do segundo problema que se formula como problema do *sentido* da História (dialética do Espírito objetivo segundo Hegel) ou da *origem* e *meta* da História (K. Jaspers). A esses vêm juntar-se os problemas da distinção entre história como *evento* e história como *narração*, ou entre existência histórica e linguagem histórica, correspondente à distinção entre *Geschichte* (*história-evento*) e *Historie* (história-descrição). A questão da historicidade repercute, por sua vez, sobre o clássico proble-ma da *natureza* humana como invariante relativa ao longo do curso histórico;

— problema da religião: a linguagem religiosa do mito está nas origens da filosofia, e a crítica das representações religiosas é um dos *topoi* mais antigos na tradição filosófica ocidental (Xenófanes, séc. VI a.C.). Mas as ciências da religião que se desenvolvem rapidamente ao longo do século XIX renovam profundamente a interrogação filosófica sobre a natureza do fato religioso. Desde essa época, juntamente com os numerosos ramos da ciência da religião (história das religiões, fenomenologia da religião, psicologia religiosa, sociologia religiosa etc.) constitui-se uma nova disciplina filosófica, a Filosofia da Religião[16], que pretende ocupar o lugar da antiga *theologia rationalis*. Os temas filosóficos principais que surgem no campo de investigação do fenômeno religioso dizem respeito seja à *origem* da religião (*topos* clássico na filosofia ocidental desde os tempos de Xenófanes e dos primeiros Sofistas e ao qual a crítica religiosa do século XIX, sobretudo com L. Feuerbach, K. Marx e F. Nietzsche, na trilha da Ilustração do século XVIII, deu um lugar de relevo na atualidade filosófica), seja à *natureza* e *estrutura* do ato religioso como manifestação da *essência* do ho-

mem. Trata-se, em suma, de associar o *homo religiosus* às outras dimensões do homem que apresentam um valor heurístico irrecusável na tematização filosófica da interrogação fundamental sobre o que *é* o homem;

— problema do *ethos:* na verdade esse problema envolve, de alguma maneira, todos os outros, desde que se entenda por *ethos* a dimensão do agir humano social e individual na qual se faz presente uma normatividade ou um dever-ser, ou que se supõe provir da natureza ou que é estatuído pela sociedade. Enquanto social o *ethos* é *costume*, enquanto individual é *hábito*[17]. Sendo coextensivo à cultura, o *ethos* é objeto, desde os inícios da história da filosofia ocidental, de saberes específicos, a Ética tendo por objeto o agir individual e o Direito, e a Política, o agir social. O problema da cultura tornou-se tema de um ramo das ciências do homem que conheceu também um grande crescimento a partir do século XIX, a Antropologia cultural. Investigando a grande variedade das culturas e, portanto, dos *ethê*, ela situou em novas perspectivas os problemas clássicos da Ética e das ciências jurídico-políticas, renovando a tradicional conceptualização filosófica a respeito. Mas a interrogação filosófica fundamental permanece, nesse campo, voltada para essa prerrogativa essencial do homem que é a dimensão conscientemente teleológica e axiológica do seu agir, à qual corresponde o paradoxo da livre necessidade da aceitação de um universo de normas reguladoras desse agir. Trata-se, em suma, de repensar filosoficamente, em face das ciências do *ethos* como forma de cultura, o problema já reconhecido por Hegel quando definiu o Direito (entendido em sentido amplo cobrindo toda a esfera do *ethos*) como "realização concreta da liberdade"[18], a saber, o problema da realização histórica, social e cultural da liberdade, que só subsiste como sendo manifestação da essência do homem ao se constituir como liberdade consensual, enraizada no terreno da Ética e do Direito[19].

Assim, nesse vasto horizonte das ciências do homem, apresentam-se problemas antigos e novos que irão constituir, juntamente com os dados permanentes da experiência natural, o domínio objetivo dos saberes do homem sobre si mesmo que a reflexão filosófica deverá tematizar e organizar sistematicamente em torno do centro último de inteligibilidade do homem, que é sua autoposição como *sujeito*.

3. *Bibliografia geral.* Nessa resenha bibliográfica, incluímos os textos sobre Antropologia filosófica mais citados. Uma ampla bibliografia histórico-sistemática sobre a Antropologia filosófica organizada por G. Diem (até 1960) encontra-se em Landmann, M. et alii, *De Homine: der Mensch im Spiegel seines Gedankens* (Orbis Academicus I,9), Friburgo-Munique, 1962, pp. 547-614.

1. Cassirer, E., *Essay on the Man*, New Haven, Yale U.P., 1944; tr. esp. *Antropologia Filosófica*, México, FCE, 1951 (tr. port. *Ensaio sobre o Homem*, Lisboa, Ed. Guimarães, 1960).
2. Coreth, E., *Que es el hombre: esquema de una Antropologia Filosófica*, Barcelona, Herder, 1976.
3. Diemer, A., *Philosophische Anthropologie*, Düsseldorf-Viena, Econ Verlag, 1978.
4. Finance, J. de, *Citoyen de deux mondes: la place de l'homme dans la création*, Roma-Paris, Grégorienne-Téqui, 1980.
5. Gadamer, H.-G. - Vogler, P., *Antropologia Filosófica*, vol. 6-7 de *Nova Antropologia* (tr. port.), São Paulo, EPU-EDUSP, 1977.
6. Gevaert, J., *El problema del hombre: introducción a la Antropología Filosófica*, Salamanca, Sígueme, 1983.
7. Haeffner, G., *Antropologia Filosófica*, Barcelona, Herder, 1986.
8. Hengstenberg, H. E., *Philosophische Anthropologie*, Stuttgart, Kohlhammer, 3ª ed., 1966.
9. Jolif, J.-Y., *Comprendre l'homme: introduction à une Anthropologie philosophique*, I, Paris, Cerf, 1967 (tr. port. São Paulo, Duas Cidades, 1970).
10. Labarrière, P. J., *Dimensions pour l'homme: essai sur l'expérience du sens*, Paris, Desclée, 1975.
11. Landmann, M., *Fundamental-Anthropologie*, Bonn, Bouvier-H. Grundmann, 1979.
12. Marías, J., *Antropologia Metafísica*, São Paulo, Duas Cidades, 1968.
13. Oelmüller, W.-Dölle, R., *Diskurs-Mensch*, Padeborn, Schöningh, 1985 (textos e bibliografia).
14. Toinet, P., *L'homme en sa vérité: essai d'Anthropologie philosophique*, Paris, Aubier, 1968.
15. Verneaux, R., *Philosophie de l'homme*, Paris, Beauchesne, 1958.
16. Mondin, J. B., *O homem, quem é ele? Elementos de Anthropologia Filosófica*, São Paulo, Edições Paulinas, 1980.
17. Szaskiewicz, J., *Filosofia dell'Uomo*, Roma, Gregoriana, 1989.
18. Lorenz, K., *Einführung in die Philosophische Anthropologie*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1990.

19. Przywara, E., *Mensch: typologische Antropologie*, Nürnberg, Glock u. Lutz, 1958; tr. it. de V. Mathieu, Milão, Fratelli Fabri, 1968.
20. Rivetti Barbò, F., *Lineamenti de Antropologia Filosofica*, Milão, Jacca Book, 1994.
21. Melchiorre, V., *Esse e Parola: idee per una antropologia metafisica*, Milão, Vita e Pensiero, 4ª ed., 1993.

NOTAS

1. Na relação $S \to O$ que se constitui no domínio da Antropologia filosófica o homem é objetivizado, mas conserva, enquanto *objeto*, sua natureza de *sujeito*, de modo que a relação se formula como $S \to O$ (S). Com efeito, a Antropologia filosófica tem em mira construir o discurso sobre o *homem-objeto* (epistemologicamente), formalmente considerado como *sujeito* (ontologicamente). Sobre a importância da Antropologia filosófica, em contraposição à opinião manifestada na mesma época por M. Heidegger, ver P. Wust, *Die Dialektik des Geistes*, Augsburg, Filser Verlag, 1928, pp. 125-126; M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Tübingen, M. Niemeyer (3ª ed.), 1961, pp. 186-188.

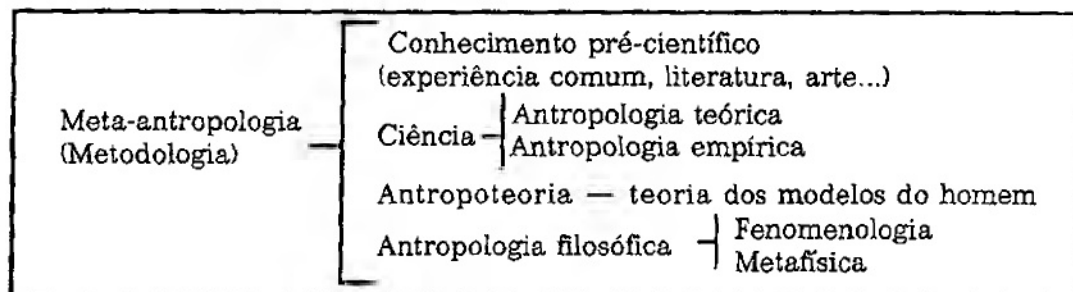
2. I. Kant, *Logik, Einleitung* (*Werke*, ed. Weischedel, III, p. 448).

3. Assim como na Filosofia da natureza encontramo-nos inicialmente em face do chamado "paradoxo da exterioridade" ou da espacialidade do mundo a ser compreendida na interioridade do conceito, na Antropologia filosófica eleva-se logo de início o "paradoxo da interioridade", ou seja, a necessidade de se compreender a intimidade do sujeito exteriorizando-a num discurso sobre o sujeito-objeto, já que não nos é facultada uma intuição ontológica (ou *numenal*, na terminologia de Kant) de nossa própria essência. Assim nossa interioridade se desdobra em níveis estruturais: do corpo próprio, do psiquismo e do espírito que estudaremos a seu tempo. Ver o sugestivo artigo de E. Borne, "Pour une doctrine de l'inténonté", ap. *Intériorité et vie spirituelle, Recherches et Débats*, 7 (1954): 9-74.

4. M. Scheler é considerado o iniciador da Antropologia filosófica no sentido dado a essa disciplina na nomenclatura filosófica contemporânea. No seu livro *Die Stellung des Menschen im Kosmos* (1926), ele denuncia a ausência de uma concepção unitária do homem na cultura atual.

5. Ver A. Diemer, *Philosophische Anthropologie* (cit. na Bibl. geral), pp. 21-23.

6. Uma contribuição importante à discussão desse problema é oferecida por E. Morin em *Le paradigme perdu: la nature humaine*, Paris, Seuil, 1973; ver ainda E. Morin (org.), *L'unité de l'homme: invariants biologiques et universels culturels*, Paris, Seuil, 1974; e J.-Y. Jolif, *Comprendre l'homme: introduction à une Anthropologie philosophique I*, Paris, Cerf, 1967, pp. 101-131. O seguinte esquema, inspirado em A. Diemer (op. cit., p. 25), ajuda a visualizar a situação atual da Antropologia filosófica:

- Meta-antropologia (Metodologia)
  - Conhecimento pré-científico (experiência comum, literatura, arte...)
  - Ciência
    - Antropologia teórica
    - Antropologia empírica
  - Antropoteoria — teoria dos modelos do homem
  - Antropologia filosófica
    - Fenomenologia
    - Metafísica

7. Ver, p. ex., J. Piaget, *Le système et la classification des sciences*, ap. J. Piaget (dir.), *Logique et connaissance scientifique* (Encycl. de la Pléiade), Paris, Gallimard, 1967, pp. 1151-1224; G. G. Granger, "Sciences humaines", *Encyclopaedia Universalis*, vol. 14, pp. 767-772.

8. Ver *L'articulation du sens I*, (2ème. èd.), Paris, Cerf, 1984, pp. 25-50; "Sciences", *Encyclopaedia Universalis*, vol. 14, pp. 752-757.

9. Ver A. Diemer, *Philosophische Anthropologie*, pp. 232-233; entre essas "imagens do homem" enumeram-se o *homo sapiens* e o *homo habilis* (pré-história humana), o *homo ludens* (*Culturologia*), o *homo religiosus* (Fenomenologia da religião), o *homo oeconomicus* (*Economia*), o *homo sociologicus* (Sociologia) etc. Ver ainda M. Landmann, *Fundamental-Anthropologie* (cit. na Bibl. geral), pp. 32-43.

10. Ver a importante obra de G. G. Granger, *Pensée formelle et sciences de l'homme*, Paris, Aubier, 1962; consultar P. Descola et alii, *Les Idées de l'Anthropologie*, Paris, A. Colin, 1988; sobre o estado atual da relação entre as ciências do homem e a filosofia, consultar as contribuições à *Encyclopédie philosophique universelle*, I, *L'univers philosophique*, Paris, PUF, 1989, pp. 1259-1368.

11. Ver, a respeito, as reflexões de P. Toinet, *L'homme en sa vérite* (cit. na Bibl. geral), pp. 33-37.

12. Sobre o "princípio antrópico" ver J. D. Barrow e F. J. Tipler, *The Anthropic Cosmological Principle*, Oxford, Clarendon Press, 1986, e os comentários de J. Ladrière, *Le principe anthropique: l'homme comme être cosmique*, C.E.S.P.R., 2 (1987): 7-31.

13. Nesse sentido, o homem pode ser dito *creatura creatrix* (M. Landmann, *Fundamental-Anthropologie*, p. 32).

14. Ver, a respeito, G. Mounin, *Linguistique et Philosophie*, Paris, PUF, 1975.

15. Ver *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (1830), III p., 1ª seç.

16. A *Filosofia da Religião* se anuncia com *A Religião dentro dos limites da Razão pura* (1793) de Kant e atinge sua forma acabada com as *Lições sobre a Filosofia da Religião* de Hegel (1821-1831).

17. Ver H. C. Lima Vaz, *Escritos de Filosofia II: Ética e Cultura*, São Paulo, Edições Loyola, 1988, pp. 11-35.

18. Ver *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 4.

19. Ver H. C. Lima Vaz, "Democracia e dignidade humana", *Síntese*, 44 (1988): 11-25.

Primeira Parte

HISTÓRICA

HISTÓRIA DAS CONCEPÇÕES DO HOMEM NA FILOSOFIA OCIDENTAL

A reflexão filosófica conta entre os seus passos metodológicos, como adiante se verá, uma rememoração histórica do problema ao qual se aplica, percorrendo as vicissitudes teóricas de sua transmissão ao longo daquela que constitui a tradição viva da filosofia. Essa rememoração assume a forma de uma aporética na medida em que as formulações e soluções propostas para o problema em questão se articulam dialeticamente ao longo do tempo em oposições e sínteses que convergem justamente para o presente da reflexão capaz de abraçá-las e de repropor o problema no âmbito de uma nova iniciativa do filosofar[1].

O esboço histórico que aqui apresentamos tem como finalidade fornecer os dados elementares que a reflexão deve ter diante de si para levar a cabo a rememoração propriamente filosófica dos problemas que solicitaram no correr dos séculos a interrogação filosófica sobre o homem. Obedecendo a uma divisão já consagrada, dividimos nosso esboço histórico em quatro capítulos:

Cap. I – Concepção clássica do homem (séc. VI a.C. - séc. VI d.C.).

Cap. II – Concepção bíblico-cristã e medieval do homem (séc. I - séc. XV d.C.).

Cap. III – Concepção moderna do homem (séc. XVI - séc. XVIII d.C.).

Cap. IV – Concepções contemporâneas do homem (séc. XIX - séc. XX d.C.).

NOTA

1. A *rememoração* (*Erinnerung*) histórica dos problemas filosóficos remonta, como é sabido, a Platão e foi ilustrada amplamente por Aristóteles como parte essencial do seu método de pesquisa. A essa rememoração Hegel deu uma estrutura dialética em suas célebres *Lições sobre a História da Filosofia*. A perspectiva hegeliana é retomada por V. Hosle em sua obra *Wahrheit und Geschichte: Studien zur Struktur der Philosophiegeschichte unter paradigmatischer Analyse der Entwicklung von Parmenides bis Platon*, Stuttgart/Bad Canstatt, Frommann-Holboog, 1984. O método aí aplicado paradigmaticamente à filosofia grega de Parmênides a Platão é estendido, em suas linhas fundamentais, à restante história da filosofia até o Idealismo alemão. Para elaborar a perspectiva histórica que constitui a 1ª parte do nosso curso, utilizamos sobretudo os seguintes instrumentos de trabalho: M. Landmann (org.), *De Homine: der Mensch im Spiegel seines Gedankens* (Orbis Academicus, I, 9), Munique-Friburgo B., Karl Alber, 1962. É uma coleção de textos comentados, acompanhando a história do pensamento antropológico da Grécia arcaica a E. Levinas; W. Oelmüller e R. Dolle, *Diskurs-Mensch* (cit. na Bibl. geral), cap. 1, nota 1; a grande obra de G. Gusdorf, *Les sciences humaines et la pensée occidentale*, 12 vols. publicados, Paris, Payot, 1966ss. Também nos foi útil o artigo de O. Marquard, "Anthropologie", in *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (dir. J. Ritter), Basiléia, Schwabe, 1971, vol. 1, cols. 362-374.

I

A CONCEPÇÃO CLÁSSICA DO HOMEM

As raízes da concepção do homem que denominamos clássica[1] e cuja expressão filosófica tentamos traçar brevemente devem ser buscadas sobretudo na cultura grega arcaica que floresce nos séculos VIII e VII a.C. e apresenta uma extraordinária riqueza de manifestações que a cultura clássica (a partir do século VI) recolherá e organizará num universo espiritual coerente e harmonioso. Herdada por Roma e fundindo-se com elementos especificamente romanos, irá constituir a cultura clássica greco-romana, que forneceu à civilização ocidental sua primeira e permanente constelação de ideais e valores. No que diz respeito à concepção do homem tal como se exprime na filosofia — criação típica do espírito grego —, a cultura clássica elabora uma imagem do homem na qual são postos em relevo dois traços fundamentais: o homem como animal que fala e discorre (*zôon logikón*) e o homem como animal político (*zôon politikón*). Esses dois traços estão, de resto, em estreita correlação, pois só enquanto dotado do *logos* o homem é capaz de entrar em relação consensual com seu semelhante e instituir a comunidade política. E a vida política (*bios politikós*), vida humana por excelência segundo a concepção clássica, se exerce pela livre submissão ao *logos* codificado em leis justas (*nomoi*). Por outro lado, essas duas características fundamentais do homem se manifestam em atividades dotadas de finalidades específicas, a atividade da contemplação (*theoria*) e a atividade do agir moral e político (*praxis*). A harmonização dessas duas atividades é um dos problemas fundamentais que a concepção clássica do homem se propõe resolver.

1. *A concepção do homem na cultura arcaica grega*

A imagem do homem que a cultura arcaica grega nos oferece é rica e complexa, e alguns de seus aspectos irão permanecer influindo profundamente na evolução da cultura ocidental. Podemos, talvez, enfeixar a profusão de traços dessa imagem em algumas linhas dominantes:

— Linha teológica ou religiosa. É a linha que traça uma nítida divisão e mesmo uma oposição entre o mundo dos deuses (*theoí*) e o mundo dos mortais (*thanatoí*). Os primeiros são imortais (*athánatoi*) e bem-aventurados (*eudaimones*), os segundos são efêmeros (*ephémeroi*), isto é, seres de um dia, e infelizes (*talaíporoi*). O mito grego arcaico evoca o assomo orgulhoso (*hybris*) do homem para se igualar aos deuses[2] e a resposta dos deuses a essa pretensão desmedida, inscrita no decreto implacável do destino (*moira*) que provoca as peripécias e o desfecho trágico na vida dos mortais. Essa situação do homem diante do divino está na origem da sabedoria gnômica ou sapiencial ligada sobretudo ao templo de Apolo em Delfos e que multiplica os preceitos de moderação (*sophrosyne*): *medén ágan*, "nada em excesso", *gnothi sautón*, "conhece-te a ti mesmo", etc.

— Linha cosmológica. A contemplação da ordem do mundo e a admiração diante dessa ordem são atitudes que o espírito grego partilha com o de várias culturas antigas[3]. Mas essas atitudes assumem entre os gregos características originais que passarão a constituir um dos traços marcantes da imagem do homem grego. Entre essas características convém assinalar a admiração (*thauma*) pela ordem e beleza que fazem do universo visível um todo bem adornado (*kósmos*)[4]. Dessa admiração, segundo o testemunho de Platão e Aristóteles, terá origem a filosofia e, com ela, um estilo de vida que o homem grego reivindicará como próprio seu: vida teorética (*theoretikós bios*). A outra característica está ligada à descoberta da homologia ou correspondência que deve reinar entre a ordem do universo (que será tematizada filosoficamente no conceito de "natureza" ou *physis*) e a ordem da cidade (*polis*) regida por leis justas. Essa será uma das fontes da idéia grega de uma ciência do agir humano (Ética), cuja imensa significação para a formação da idéia ocidental do homem é bem conhecida[5]. A linha cosmológica cruza-se, por sua vez, com a linha teológica, na for-

mação do conceito de necessidade (*anánke*) inscrita na ordem do mundo e à qual deverão submeter-se homens e deuses. Conciliar a necessidade cósmica e a liberdade humana será um dos desafios que a filosofia terá permanentemente diante de si.

— Linha antropológica. Como se reflete a condição humana na imagem que o homem grego arcaico faz de si mesmo? Uma das mais conhecidas expressões dessa condição, que articula, de resto, experiências humanas fundamentais e a relação do homem com os deuses, é a oposição entre o apolíneo e o dionisíaco como dimensões constitutivas da alma grega, que F. Nietzsche celebrizou[6], dando-lhe porém uma interpretação contestável. Essa oposição aparece sobretudo na tragédia e constitui uma das leituras possíveis do final das *Eumênidas* de Ésquilo e das *Bacantes* de Eurípedes. O apolíneo reflete o lado luminoso da visão grega do homem, a presença ordenadora do *logos* na vida humana, que a orienta para a claridade do pensar e do agir razoáveis. O dionisíaco traduz o lado obscuro ou terreno (*ctônico*), onde reinam as forças desencadeadas do *eros* ou do desejo e da paixão. Conciliar esses dois aspectos é tarefa que a filosofia tomará sobre si e à qual Platão consagrará as páginas imortais do *Banquete*. O tema da alma, desde a alma como sopro (*psyché*), dublê do corpo e que vai viver uma vida umbrátil no Hades, em Homero, até a representação religioso-metafísica da alma no Orfismo como entidade separada do corpo e nele reencarnando-se em sucessivas existências (*metensomatôse*) é outra constante da visão grega arcaica do homem que transmitirá à Antropologia filosófica um de seus tópicos fundamentais[7]. No que diz respeito à vida social e política, a visão grega arcaica do homem, profundamente marcada pela idéia da "excelência" (*areté*), fixa-se, de um lado, na imagem do herói, dotado primeiro da *areté* guerreira e, depois, da *areté* civilizadora como herói fundador da cidade (*hêros ktistês*)[8]. De outro lado, a idéia de *areté se* transpõe pouco a pouco do herói para o sábio (*sophós*), no momento em que começa a declinar a aristocracia guerreira e a cidade se organiza segundo formas democráticas e participativas. O conceito de *areté* passa a se vincular intimamente ao conceito de justiça (*dikê*), e o herói fundador passa a ser celebrado como herói legislador (*nomotéthes*), como no caso exemplar de Solon[9]. Ao *ethos* da *areté* guerreira e política vem juntar-se, finalmente, o *ethos* laborioso do rude trabalho dos campos como escola de virtude, celebrado por Hesíodo em *Os Trabalhos e os Dias*.

As linhas que compõem a imagem do homem na cultura grega arcaica encontram um ponto de intersecção e convergência no temeroso tema do destino *(moira)*, que oferece um fio condutor para a passagem da visão arcaica à visão clássica do homem. Esse tema é objeto, sobretudo depois de Nietzsche, de uma rica literatura[10]. Segundo A. Magris, podemos distinguir dois tipos de pensamento em face do problema do destino. O pessimismo, que domina a época arcaica, acentua a inexorabilidade do destino e, diante dele, o desamparo do homem e o vão inútil assomo da *hybris*. O moralismo que, já presente no *epos* homérico *(Odisséia*, A, 32-43), acabará prevalecendo na idade clássica, funda-se sobre a descoberta da responsabilidade pessoal, tentando circunscrever a esfera da realidade sobre a qual o homem pode estender seu poder de escolha *(tà eph' hemin)* e, portanto, ver-se imputado um mérito ou um demérito. O ciclo da tragédia ática ilustra o suceder-se dessas concepções, situando-se Ésquilo sob o signo do pessimismo e Eurípedes sob o do moralismo, enquanto Sófocles aparece como a transição entre ambas as concepções, transição ilustrada particularmente no ciclo tebano *(Édipo Rei, Édipo em Colono,* Antígona). O famoso coro da *Antígona (v.v. 332-375)*, tragédia representada em 441, é uma síntese admirável da imagem do homem na cultura grega, na hora em que se dá a transição da época arcaica para a época clássica[11].

2. *A concepção do homem na filosofia pré-socrática*

O primeiro autor representativo de um pensamento antropológico já claramente definido é Diógenes de Apolônia *(floruit* entre 440 e 430 a.C.). De um lado, ele é tido como discípulo dos *physiólogoi* jônicos, tendo sofrido provavelmente a influência de Antístenes; de outro está próximo de Anaxágoras, propondo uma visão finalista do mundo (desde que se aceite a atribuição a Diógenes, proposta por W. Theiler[12], do fragmento finalista de Xenofonte nas *Memorabilia Socratis*, I, 4). Se juntarmos a esse texto o fragmento considerado por Diels-Kranz como autêntico (D-K, 64, A, 19), poderemos reconstituir a imagem do homem que nos transmite Diógenes no ocaso da época pré-socrática[13]. Em primeiro lugar, é exaltada a superioridade do homem sobre os outros animais (provavelmente contra Protágoras) que se manifesta na estação verti-

cal e na marcha, e no olhar voltado para o alto, mostrando a aptidão do homem para a contemplação dos astros[14]. Nessa contemplação, revela-se uma correspondência entre o olhar humano e a ordem cósmica, fundamento desse sentimento religioso diante do *kósmos* que conhecerá uma grande fortuna na idade clássica. Celebra-se, em seguida, a habilidade das mãos humanas, obreiras da *téchne*[15], e exalta-se a prerrogativa da linguagem, manifestação do pensamento (*logos*). Assim, em Diógenes de Apolônia aparece, provavelmente pela primeira vez, a idéia do homem como estrutura corporal-espiritual, cuja natureza se manifesta na cultura por meio de suas obras. Ele é, pois, um ser ordenado finalisticamente em si mesmo e para o qual se ordena, de alguma maneira, a própria ordem do *kósmos*[16].

O pensamento de Diógenes estabelece uma linha de transição com a primeira filosofia pré-socrática do século VI a.C., dominada pelo problema da *physis* e da busca do princípio *(arché)* explicativo do seu movimento e do seu vir-a-ser. A individualidade do homem aparece abrigada na majestade da *physis* e na ordem do mundo[17] e só começa a emergir na poesia épica e lírica[18]. A tendência de pensar o homem segundo a ordem da natureza encontra uma expressão consagrada na homologia entre a ordem do mundo e a ordem da cidade, dando origem à metáfora celebre do macrocosmo e do microcosmo[19]. A correspondência homem-cosmo encontra ainda um prolongamento na teoria do conhecimento com as teorias da sensação de Empédocles (elementos) e de Demócrito (átomos), das quais se ocupará Aristóteles. Uma feição original da relação entre cosmologia e antropologia, iremos encontrá-la no Pitagorismo primitivo (na medida em que a escassez das fontes nos permite reconstituí-lo): aqui, à estrutura matemática do mundo corresponde a estrutura matemática da alma (*harmonía*), sobre a qual se fundam as práticas educativas e ascéticas da escola.

Ao longo do séc. V a.C., o problema antropólogico sobrepõe-se pouco a pouco ao problema cosmológico como centro teórico de interesse na filosofia grega. Essa descida da filosofia do céu para a terra, como se exprimirá Cícero, está ligada, sem dúvida, às transformações da sociedade grega aceleradas pelas guerras pérsicas e pela consolidação do regime democrático em Atenas e outras cidades. Dois grandes problemas, de resto intimamente liga-

dos entre si, aparecem subjacentes à interrogação sobre o homem que passa a solicitar a reflexão filosófica:

a) o problema da educação (*paideía*) que se coloca em torno de uma nova forma da *areté* política exigida pela vida democrática e diferente da *areté* arcaica aristocrático-guerreira;

b) o problema da habilidade ou sabedoria (*sophía*) que não encontra mais sua fonte na tradição e vê acentuar se seu caráter técnico (*téchne*) e intelectualista (*philosophía*)[20].

As primeiras indicações desses problemas encontram-se já nos fragmentos antropológicos de Heráclito de Éfeso (*floruit* entre 504 e 500 a.C.) que é, nesse sentido, como Diógenes, um pensador de transição[21].

O pensamento antropológico do século V vai atingir na segunda metade do século, em Atenas, seu pleno desenvolvimento quando os Sofistas fizerem do problema da *cultura* (*paideía*) o problema maior da filosofia. Na verdade, a questão dos estágios sucessivos da cultura já fora posta por Hesíodo (século VIII a.C.) com o mito dos reinos dos deuses na *Teogonia* e o mito das raças na 1ª parte de *Os Trabalhos e os Dias*. A origem e o desenvolvimento da cultura são pensados segundo dois modelos: o modelo da decadência, regido pelo mito de uma idade de ouro primitiva, que se tornará um tópico clássico na literatura antiga[22]; e o modelo do progresso, que pressupõe um primitivo estado de barbárie, ultrapassado pela fundação das cidades (mito do herói fundador) e pela invenção das técnicas (mito do primeiro inventor, *prôtos euretés*)[23].

São, pois, os Sofistas que irão consumar a inflexão antropológica da filosofia grega. A própria designação de *sophistês*, que engloba o saber teórico e as habilidades práticas, revela que o homem e suas capacidades passam a ser o objeto principal da filosofia[24]. Algumas das idéias diretrizes que irão constituir uma constelação conceptual permanente no horizonte da concepção ocidental do homem são formuladas pela primeira vez claramente no contexto da Ilustração sofística ateniense. Entre elas convém enumerar:

a) o conceito de uma *natureza humana* (*anthropinê physis*) com seus predicados próprios e com as exigências que lhe são essenciais[25];

b) o conceito de narração histórica pela investigação, seriação e julgamento dos fatos, na qual emergem a consciência do pluralismo das culturas (Heródoto) e se revelam as constantes e fins que sustentam e movem o agir humano em situações consideradas típicas (Tucídides)[26];

c) a oposição entre a convenção (*nómos*) e a natureza (*physis*) na organização da cidade e nas normas do agir individual, dando origem às primeiras teorias do convencionalismo jurídico[27];

d) individualismo relativista, acompanhado das primeiras formulações céticas do conceito de verdade[28];

e) a concepção de um desenvolvimento progressivo da cultura, exposta sobretudo no famoso mito de Protágoras que Platão nos transmitiu no diálogo homônimo (*Prot.* 320 c-322d)[29];

f) a análise do homem como ser de necessidade e carência, ao qual compete suprir com a cultura o que lhe é negado pela natureza, tema esse que alimentará o pensamento antropológico ao longo de toda a sua história;

g) finalmente, a idéia fundamental do homem como ser dotado do *logos* (*zôon logikón*), ou seja, da palavra e do discurso capaz de demonstrar e persuadir.

Aqui se encontra a origem da concepção do homem como animal racional, base da antropologia e do humanismo clássicos. Com a criação da Retórica[30], os Sofistas abrem assim um dos capítulos mais importantes da história da concepção clássica do homem, do qual procedem alguns dos traços mais característicos da imagem do homem na cultura ocidental.

3. *A transição socrática*

Aceitando-se o veredicto de W. Jaeger[31], Sócrates representa, na história das concepções filosóficas do homem no Ocidente, a inflexão decisiva que orienta até hoje o pensamento antropológico. Com efeito, encontrando-se no centro da crise ateniense da segunda metade do século V, tragicamente agravada pela guerra do Peloponeso, e abrindo-se ao mundo de idéias novas trazidas pela Ilustração sofística, Sócrates pensou a crise ateniense à luz

daquelas idéias, e de sua meditação emergiu uma nova concepção do homem, cujos traços fundamentais irão compor justamente a imagem do homem clássico que as filosofias posteriores nos transmitirão.

Sócrates nada escreveu, como é sabido. Mas o tema constante de sua meditação que as fontes contemporâneas nos transmitem gira em torno do que é propriamente "humano" ou das "coisas humanas"[32]. Na visão socrática, o "humano" só tem sentido e explicação se referido a um princípio interior ou a uma dimensão de interioridade presente em cada homem e que ele designou justamente com o antigo termo de "alma" (*psyché*), mas dando-lhe uma significação essencialmente nova e propriamente socrática. O que é, pois, a "alma" para Sócrates? Talvez o caminho mais seguro para nos aproximarmos desse conceito socrático que tão decisivamente irá influir na história da cultura ocidental seja aquele que acompanha a evolução da idéia de *areté* (excelência ou virtude), desde a excelência física e a coragem nos heróis homéricos até a excelência como habilidade aprendida segundo regras nos Sofistas[33]. A "alma", segundo Sócrates, é a sede de uma *areté* que permite medir o homem segundo a dimensão interior na qual reside a verdadeira grandeza humana. É na "alma", em suma, que tem lugar a opção profunda que orienta a vida humana segundo o justo ou o injusto, e é ela, portanto, que constitui a verdadeira essência do homem, sede de sua verdadeira *areté*. Sócrates introduz assim no campo das idéias antropológicas a idéia da personalidade moral sobre a qual irá assentar todo o edifício da Ética e do Direito em nossa civilização. Ele é considerado justamente o fundador da filosofia moral e, de alguma maneira, pode ser considerado igualmente o fundador da Antropologia filosófica. Tendo em seu centro a noção de "alma", os traços principais que vamos encontrar na idéia socrática do homem são os seguintes:

— a teleologia do bem e do melhor como via de acesso para a compreensão do mundo e do homem, e sobre a qual se funda a natureza ética da *psyché*. As páginas célebres da suposta autobiografia de Sócrates transmitida por Platão (*Fed. 96* a-101 c) são o melhor testemunho, não obstante os elementos propriamente platônicos da narração, dessa transposição socrática do finalismo de Anaxágoras;

— a valorização ética do indivíduo que encontrou sua expressão mais conhecida na interpretação socrática do preceito délfico

do "conhece te a ti mesmo" (*gnôthi sautón*) do qual resulta a necessidade da Cura e do cuidado com a "vida interior"[34], noção que faz sua primeira aparição na história da antropologia e da espiritualidade. Segundo a interpretação socrática, o preceito délfico ordena a investigação (*zêtesis*) conduzida metodicamente (donde os três momentos do método socrático, a *ironia*, a *indução* e a *maiêutica*), que deve levar à sabedoria e com ela, necessariamente, à verdadeira *areté* (teoria da virtude-ciência);

— a primazia da faculdade intelectual no homem donde procede o chamado intelectualismo socrático inspirando a doutrina da virtude-ciência: ao exaltar o homem como portador do *logos* e ao fazer da relação dialógica a relação humana fundamental, Sócrates é provavelmente a fonte principal da definição do homem como *zôon logikón*; enfim, os traços do homem socrático se completam com a transposição do utilitarismo sofístico ao plano do finalismo moral, quando a noção de bem, inerente à nova concepção de *areté*, é apresentada sob a luz da utilidade que resulta da prática do bem (é mais útil e melhor ser justo que injusto).

Não é fora de propósito aproximar da concepção socrática do homem a contribuição oferecida pela *medicina* grega ao desenvolvimento das idéias antropológicas. O século V a.C. assistiu a um notável progresso da medicina na Grécia, sobretudo nas escolas de Cos (Hipócrates) e de Crotona na Sicília. A prática médica recebeu uma fundamentação teórica cujos modelos influenciaram profundamente os Sofistas e Sócrates, como mais tarde Platão e Aristóteles[35]. A medicina grega, como aparece no tratado *Sobre a antiga Medicina*[36], reivindica, contra as especulações cosmológicas jônicas, um tratamento empírico, anatômico e fisiológico do corpo humano, devendo-se ver aí uma das origens da noção de "natureza humana" (*he anthropínê physis*).

4. *A antropologia platônica*

A influência do platonismo é, provavelmente, a mais poderosa que se exerceu sobre a concepção clássica do homem, e até hoje a imagem do homem em nossa civilização mostra indeléveis traços platônicos. A antropologia platônica pode ser considerada uma síntese na qual se fundem a tradição pré-socrática da relação do

homem com o *kósmos*, a tradição sofística do homem como ser de cultura (*paideía*) destinado à vida política, e a herança dominante de Sócrates do "homem interior" e da "alma" (*psyché*). Alguns autores quiseram ver[37] na concepção platônica do homem um retrocesso na história da antropologia, na medida em que a idéia fundamental dos Sofistas, da criatividade como prerrogativa essencial da atividade humana, parece cerceada pela submissão ao modelo ideal segundo a teoria das Idéias, e a unidade antropológica é comprometida pelo dualismo alma-corpo (*sômapsyché*) propugnado sobretudo pelo *Fedon*. No entanto, a literatura platônica recente submeteu essa crítica a uma profunda revisão[38]. Na verdade, a antropologia platônica apresenta uma unidade que resulta da síntese dinâmica de temas, cuja oposição se concilia do ponto de vista de uma realidade transcendente à qual o homem se ordena pelo movimento profundo e essencial de todo o seu ser: a realidade das Idéias. É essa ordenação transcendente que explica, no homem, a polaridade constitutiva da vida da "alma" (*psyché*) em sua condição terrena. Essa polaridade encontra uma expressão admirável nos diálogos que anunciam a maturidade do pensamento de Platão. De um lado, a idéia do homem aparece dominada, nos diálogos do ciclo da morte de Sócrates (*Apologia, Criton, Menon, Fedon*), pelo tema do *logos*. A teoria das Idéias, anunciada no *Menon* e amplamente exposta no *Fedon*, constitui o horizonte segundo o qual são pensados a origem e o destino da "alma" (mito da preexistência e doutrina da imortalidade), e para o qual a "alma" permanece essencialmente voltada pela "reminiscência" (*anámnesis*) e pelo imperativo da "purificação" (*kátharsis*)[39]. Nessa perspectiva, a natureza da "alma" se revela congênita (*súnggeneia, Fed.* 76 d) com o mundo das Idéias, congenialidade celebrada magnificamente no mito do *Fedro* (*Fedr.*, 246 a-248 b)[40]. De outro lado, a idéia do homem é pensada na perspectiva da experiência fundamental do *eros* ou da pulsão amorosa, que corresponde a um dos elementos essenciais da visão grega do homem[41]. O tema do *eros* constitui o pólo que aparece inicialmente em oposição ao pólo do *logos*, recuperando, no movimento total da experiência humana, a dimensão do corpo e da beleza corporal. A ascensão dialética do *Banquete* equilibra e une os dois pólos, arrastando o homem todo para a contemplação, a um tempo intelectual e extática, do Belo absoluto[42].

A tricotomia da "alma" na *República* (*Rep.* IV, 436 a-441 c) que ordena as três partes: o racional (*tò logistikón*), o irascível (*tò*

thymoeidés) e o *concupiscível* (*tò epithymetikón*) segundo a justiça (*dykaiosunê*), sendo regida cada uma pela sua virtude própria: a sabedoria (*sophía*), a coragem (*andreia*) e a moderação (*sophrosyne*), pode ser considerada uma transposição ao plano da *paideía*, ou seja, da educação do indivíduo para a vida política justa, da polaridade entre o *logos* e o *eros* unificada na perspectiva da contemplação das Idéias do Belo e do Bem. A primeira parte da *República* (livros II-IV) anuncia assim a reinstauração platônica do lugar do homem no *kósmos* e na *polis*, ameaçado pela crise de Atenas e pela crítica sofística e que o *Timeu* e as *Leis* irão assentar em seu verdadeiro fundamento, a ciência das Idéias. No final da *República*, o mito de Er (*Rep.* X. 614 b-621 d)[43] desvela a dimensão soteriológica da antropologia platônica num grandioso cenário de símbolos em cujo centro eleva-se a idéia socrática da responsabilidade pessoal na qual se exprime igualmente a vitória final da liberdade sobre o destino.

A herança cosmológica da filosofia pré-socrática é assumida por Platão numa perspectiva antropológica ou, mais exatamente, na perspectiva do finalismo da inteligência pensado agora, à diferença de Anaxágoras, como imanente ao movimento cósmico. Assim, a "alma" é apresentada como movendo-se a si mesma (*autokínêton*) e como "princípio de movimento" (*archè kinêseôs*) no *Fedro* (245 c-246 a) e, transgredindo aqui os limites da antropologia, como "alma do mundo" e princípio do movimento cósmico no *Timeu* (41 d) e nas *Leis* (X, 895 e-899 d)[44].

A parte antropológica do *Timeu* (69 c ss.) tem sido estudada com atenção pela crítica recente[45] e, de fato, merece ser posta em evidência como um corretivo à tendência dualista que indiscutivelmente se manifesta na antropologia platônica[46]. Platão descreve aí minuciosamente a estrutura do corpo, as relações do corpo e da "alma", as doenças. O homem é considerado do ponto de vista da conjunção da "alma" e do corpo (*tò synamphoteron*), mas o finalismo do inteligível se exprime na direção da "alma racional" (*tò logistikon*) que harmoniza os movimentos interiores (*tàs kinêseis pròs âllêla symmètrous*, 90 a)[47].

O lugar-comum que faz de Platão um "dualista" típico em sua concepção do homem não parece respeitar a complexidade de motivos do pensamento antropológico platônico. Na verdade, esses motivos se entrelaçam numa visão do homem de surpreenden-

te riqueza, na qual as situações concretas, em cujo contexto nascem e se desenvolvem os grandes Diálogos, provocam o aparecimento dos temas que sucessivamente dominam a visão platônica do homem: o tema do *logos* verdadeiro, da imortalidade e do destino nos diálogos do ciclo da morte de Sócrates; o tema da educação do indivíduo para a justiça em si mesmo e na cidade, na *República*; o tema do desejo amoroso ou *eros* e do movimento imanente à "alma" no *Banquete* e no *Fedro*; o tema do homem na ordem do universo no *Timeu* e no X livro das *Leis*; enfim, o tema da relação do homem com o divino (*tò theion*) que se sobrepõe a todos os outros e permanece, do *Fedon* às *Leis*, como o motivo fundamental da antropologia platônica[48].

5. *A antropologia aristotélica*

Aristóteles é considerado, com razão, um dos fundadores da antropologia como ciência e o primeiro que tentou sistematicamente uma síntese científico-filosófica em sua concepção do homem. No entanto, as idéias antropológicas de Aristóteles conheceram uma evolução significativa, cujo estudo constitui um campo importante da bibliografia aristotélica recente[49]. Em traços muito gerais, pode-se dizer que Aristóteles caminhou, em sua concepção do homem, de um platonismo da *psyché*, no qual a tendência dualista do *Fedon* é ainda mais acentuada (assim no diálogo da juventude *Eudemo* sobre a imortalidade da alma), a um monismo hilemórfico (alma como forma do corpo) do qual dão testemunho os tratados tardios reunidos sob o título *perí psychês* (*Sobre a Alma*). Os passos seguidos por Aristóteles na passagem da primeira à segunda concepção desenham uma linha evolutiva cuja reconstituição é justamente objeto de discussão entre os estudiosos. Seja como for, em sua fase definitiva, a antropologia aristotélica tenta levar a cabo, como já o fizera a antropologia platônica, mas com instrumentos conceptuais diferentes, uma síntese entre, de um lado, o fisicismo jônico e o finalismo intelectualista de Sócrates e, de outro, a filosofia da cultura herdada dos Sofistas. Para alguns intérpretes, é na síntese antropológica que Aristóteles mostra de modo mais evidente a originalidade e força de seu pensamento[50]. Essa originalidade se afirma na criação de uma "antropologia" (o termo não é aristotélico e só aparece na idade moderna) no sentido estrito, ou seja, de uma "filosofia das coisas humanas"[51] que reivindica seu lugar próprio na construção sistemática aristotélica,

entre a investigação da natureza (*physikê episthéme*), à qual o homem pertence, e a ciência das coisas primeiras e divinas (*protê philosophia, theología*), à qual o homem pode elevar-se. O centro da concepção aristotélica do homem é, assim, a *physis*, mas animada pelo dinamismo teleológico da forma (*entelécheia*) que lhe é imanente e, como forma ou *eidos*, é seu núcleo inteligível. Aristóteles transpõe assim para o horizonte da *physis* o *telos* ou o fim do ser e do agir do homem, que Platão situara no horizonte do mundo ideal. Na verdade, o homem tem bem assinalado seu lugar na estrutura hierárquica da *physis*[52], mas, por outro lado, fiel à inspiração platônica de suas origens, Aristóteles celebra também no homem a capacidade de passar além das fronteiras de seu lugar no mundo e elevar-se, pela *theoría*, à contemplação das realidades transcendentes e eternas[53].

No ocaso, pois, da civilização da *polis*, Aristóteles reúne numa imagem harmoniosa os traços mais significativos do homem grego da idade clássica[54] na hora em que irá iniciar-se um novo ciclo da civilização antiga, trazendo consigo uma profunda mudança nessa imagem do homem.

Esses traços que Aristóteles reúne naquela que podemos considerar sua concepção antropológica definitiva podem ser assim enumerados:

— *estrutura biopsíquica* do homem ou teoria da *psyché*[55]. O conceito de *psyché* em Aristóteles é um conceito abrangente, que integra elementos de procedência diversa: o fisicismo jônico, a investigação empírica da tradição da medicina e o intelectualismo finalista socrático-platônico. Desses elementos surge a idéia da *psyché* como princípio vital que é o ato ou a perfeição (*enérgeia*) de todo ser vivo e ao qual compete, como *à psyché* do *Fedro* platônico, a capacidade de mover-se a si mesmo (*autokinêton*)[56]. A *psyché* está, pois, compreendida na *physis*, e seu estudo compete ao estudioso da natureza (*tou physikou, De An.* I, 403 a 27-28). Como todo ser vivo, o homem é um ser composto (*syntheton*) de *psyché* e de *sôma*. A *psyché* é, pois, a perfeição ou o ato (*entelécheia*) do corpo organizado, e essa é a sua definição. Os livros *Sobre a alma* (*peri psychês*) são um tratado sobre esse princípio imanente do ser vivo que o distingue dos outros seres da natureza e que no homem apresenta peculiaridades que, por sua vez, o distinguem de todos os outros seres vivos. O livro primeiro trata dos problemas gerais

de uma ciência da *psyché* e, a partir do capítulo 2, empreende, obedecendo à metodologia sempre seguida por Aristóteles, uma revisão crítica das opiniões precedentes sobre a natureza da *psyché*. O livro segundo começa, nos seus três primeiros capítulos, por uma busca indutiva da melhor definição da *psyché* que é, finalmente, definida como *entelécheia* do corpo organizado. Suas funções elementares são estudadas em seqüência segundo uma gradação que caminha da função genérica comum a todos os viventes — a nutrição — para a função da sensação própria aos viventes superiores e, finalmente, para a função intelectiva (liv. III, caps. 4-8) específica do homem[57]. O tratado retorna, no fim, ao estudo da sensação em sua relação com a função motriz da *psyché* (liv. III, caps. 9-10). O *peri psychês* de Aristóteles pode ser considerado, com justiça, como um dos textos fundadores da antropologia ocidental[58];

— o homem como *zôon logikón*. Sendo, em razão de sua *psyché*, um ser que pertence, por sua essência, ao âmbito da *physis*, o homem se distingue de todos os outros seres da natureza em virtude do predicado da racionalidade: ele é um "animal racional", um *zôon logikón*[59]. A racionalidade é, pois, a diferença específica do homem, e, ao acentuar esse aspecto, Aristóteles prolonga a linha de reflexão antropológica que tem origem na Sofística e que fora continuada, mesmo sofrendo profunda inflexão, pela antropologia socrático-platônica. Enquanto ser dotado do *logos* (da fala e do discurso), o homem transcende de alguma maneira a natureza e não pode ser considerado simplesmente um ser "natural"[60]. O estudo da atividade racional do homem ocupa uma parte considerável da obra de Aristóteles. Três são os principais pontos de vista sob os quais o predicado da racionalidade é investigado por Aristóteles e integrado em sua idéia do homem:

a) o ponto de vista da *psyché* no homem, sua estrutura e suas funções. Esse ponto de vista, como sabemos, é dominante no tratado *peri psychês*. Aí (liv. III, 4-5) Aristóteles estuda a atividade racional que, no homem, eleva-se sobre a atividade dos sentidos externos e internos, como atividade própria do intelecto (*noûs*)[61]. Na verdade, Aristóteles permanece hesitante a respeito da relação do *noûs* com a *psyché*, não se decidindo entre o *noûs* como parte da *psyché* e o *noûs* dela separado (*noûs choristós*). Transmitida aos comentadores de Aristóteles, essa questão virá a tornar-se

uma fonte de vivas controvérsias na tradição aristotélica. No entanto, as funções do *noûs* são perfeitamente definidas, distinguindo Aristóteles entre uma função *receptiva* (*noûs pathetikós* ou o *intellectus possibilis* dos medievais) que está em potência (*dynamei*) em todas as espécies recebidas dos sentidos, e uma função *ativa* (*noûs poiêtikós* ou *intellectus agens*) segundo a qual o intelecto faz passar da potência ao ato o inteligível imanente à espécie sensível[62];

b) o ponto de vista do *finalismo* da razão. Sob essa perspectiva, Aristóteles considera a atividade intelectual de acordo com o fim que ela tem em vista e que especifica o saber por ela produzido. Ele distingue assim três grandes alvos que nossa razão pode alcançar em sua atividade e que, em virtude de sua natureza, dão origem a três grupos de ciências: a contemplação (*theoría*), buscada em razão de si mesma e tendo como fim o conhecimento da *verdade* das coisas; de acordo com a natureza do objeto contemplado procedem dessa atividade as três *ciências teóricas*, a Física, a Matemática e a Filosofia primeira ou Teologia. A ação (*práxis*) buscada em razão do bem (*agathón*) ou da excelência (*areté*) do indivíduo e da comunidade e que é objeto das *ciências práticas*, a Ética e a Política. A fabricação (*poíesis*) da qual resultam objetos artificiais e cuja finalidade é a utilidade ou o prazer. Nela têm origem os saberes ou artes que regulam a produção de objetos, e entre elas Aristóteles estuda particularmente as artes que operam sobre a linguagem, a Retórica e a Poética[63]. A tripartição aristotélica dos campos nos quais se exerce a atividade do *logos* tornou-se uma das fontes mais importantes para o pensamento antropológico no Ocidente;

c) o ponto de vista dos *processos formais* do conhecimento. Em seus livros reunidos posteriormente sob o título de *Órganon* (instrumento) e que, a partir da época helenística, passaram a ser compreendidos no campo da ciência lógica (*logikè episthéme*), Aristóteles recolhe e organiza toda a tradição lógica do pensamento grego, estreitamente ligada à arte da discussão aperfeiçoada pelos Sofistas e Sócrates e herdada pela escola platônica, como também à arte da demonstração desenvolvida pelo pensamento matemático. Ao codificar a *forma* do pensamento (teórico e prático), Aristóteles assegura ao predicado da racionalidade, próprio do homem, os instrumentos poderosos e decisivos para que ele possa plasmar seu mundo segundo as exigências da razão, ou seja,

para que possa fazer da ciência o centro de seu universo simbólico, iniciativa que terá as mais profundas conseqüências em todo o desenvolvimento da civilização ocidental;

— o homem como ser *ético-político*. Ao fazer do domínio da *praxis* um domínio específico e autônomo de racionalidade, Aristóteles pode ser considerado, se não o criador, certamente o sistematizador da Ética e da Política como dimensões fundamentais do saber do homem sobre si mesmo, vem a ser, da antropologia. A unidade dos domínios ético e político se manifesta no fato de que, segundo Aristóteles, o homem tal como ele o considerava em sua expressão acabada, isto é, o homem helênico, é essencialmente destinado à vida em comum na *polis* e somente aí se realiza como ser racional. Ele é um *zôon politikón* por ser exatamente um *zôon logikón*, sendo a vida ética e a vida política artes de viver segundo a razão (*katà tòn lógon zên*)[64]. Por sua vez, as virtudes que a Ética estuda, seja as recebidas dos costumes da cidade (*aretai êthikai*), seja as adquiridas pelo ensinamento (*aretai dianoethikai*), só na vida política encontram o campo de seu pleno exercício[65]. Ética e Política são assim, para Aristóteles, como tinham sido para Sócrates e Platão — e nisso eles se fazem intérpretes de uma das características mais profundas do homem grego —, o campo por excelência onde se manifesta a finalidade do homem coroada pelo exercício da razão ou definida pela primazia do *logos*. O tratado sobre o "viver feliz" (*eu zên* ou *eudaimonía*) com que Aristóteles abre o livro primeiro da *Ética de Nicômaco* leva à sua expressão acabada o finalismo moral de Sócrates e é, sem dúvida, um dos textos fundamentais para a compreensão da visão clássica do homem[66];

— o homem como ser de *paixão* e de *desejo*. Esse aspecto da antropologia aristotélica costuma ser menos estudado[67], mas é essencial para que se tenha uma visão integral de sua concepção do homem. Ele está presente tanto na descrição da estrutura da *psyché*, sede das paixões (*pathê*) e do desejo (*órexis*), como na especificação de sua atividade, pois a vertente "irracional" (*alógôs*) da *psyché* intervém decisivamente tanto na *praxis* ética e política[68] como na *poíesis*[69]. A discussão em torno da significação e função do prazer (*hedoné*) na vida humana, muito viva entre os herdeiros de Sócrates e que Platão enfrenta no diálogo *Filebo*, torna-se um

tópico fundamental da ética aristotélica, estudado nos livros VII (caps. 12-15) e X (caps. 1-5) da *Ética de Nicômaco*[70].

A antropologia aristotélica continua sendo, até hoje, um dos fundamentos da concepção ocidental do homem. Os problemas levantados por Aristóteles em torno da pergunta sobre o que é o homem e as categorias com que tentou resolvê-los, embora tivessem como alvo principal o homem helênico no contexto da civilização da *polis*, tornaram-se o fundo conceptual permanente da filosofia do homem em nossa tradição filosófica, e nada indica que sua fecundidade heurística tenda a esgotar-se.

6. Antropologias da idade helenística

A época helenística (séculos III-I. a.C.) caracteriza-se, do ponto de vista da concepção do homem, pelo advento do *indivíduo* ao centro da reflexão filosófica, conseqüência do declínio e fim da *polis* grega como comunidade soberana na qual o indivíduo se sentia plenamente integrado. Mas o individualismo helenístico tem características próprias que o tornam um capítulo da concepção do homem clássico, e seria um erro tentar compreendê-lo à luz do individualismo moderno. A diferença com a época anterior está em que, nessa, a *polis* se oferecia ao indivíduo como sua comunidade nativa, na qual ele encontrava plena satisfação para todas as suas aspirações, ao passo que, com o fim da soberania da *polis*, o indivíduo deve inventar outras formas de vida associativa, nas quais possa ser encontrada uma resposta ao problema da *eudaimonía*. Não se trata, pois, da afirmação da autonomia do indivíduo no sentido moderno, mas de seu desgarrar-se do espaço natural da *polis* e de sua tentativa de construir um novo espaço humano que o pudesse acolher[71]. Compreende-se, assim, que o problema da *eudaimonía* (*de beata vita*) passe a constituir o centro da reflexão sobre o homem, sendo a *eudaimonía* entendida como a plena satisfação das carências e desejos do indivíduo que se mostrem como carências e desejos propriamente *humanos* ou, segundo a orientação fundamental da antropologia grega, de acordo com a razão (*katà tò lógon*). As duas grandes escolas da idade helenística, o Epicurismo e o Estoicismo, desenvolvem suas respectivas antropologias tendo em vista esse problema central e, não obstante a diferença das soluções que propõem, partem do mesmo pressupos-

to, ou seja, a submissão do homem ao *logos* como condição necessária para se alcançar a *eudaimonía*.

É como um programa para a busca e a conquista da *eudaimonía*, identificada com o prazer verdadeiro (*hedoné*) que o Epicurismo desenvolve a sua antropologia[72]. Ela se orienta no sentido de tornar possível, no homem, o estado da imperturbabilidade (*ataraxia*), condição para fruição estável do prazer. Para tanto é necessário que a razão humana seja conduzida retamente, tarefa que compete à *Lógica* ou "canônica" (*kánôn*) da razão; que o universo seja compreendido corretamente, o que é obra da *Física*; e, finalmente, que a ação humana seja dirigida para o seu verdadeiro fim, sendo este o objeto da *Ética*. Encontramos assim sistematizadas no Epicurismo as três grandes partes nas quais, segundo a tradição que tem origem na escola platônica, a Filosofia se divide e que se tornará a divisão clássica do saber filosófico.

Em oposição ao intelectualismo platônico-aristotélico, Epicuro vai buscar inspiração no materialismo atomista de Demócrito[73], e sua antropologia é, pois, rigorosamente materialista. O homem é, essencialmente, um ser-que-sente, e a Lógica epicurista é a codificação de uma teoria sensista do conhecimento, segundo a qual o conhecimento humano começa e termina na sensação (*aísthesis*) que pode desdobrar-se em "antecipações" (*prolépseis*) ou representações mentais e em sentimentos (*pathê*) de pena e prazer. O desdobramento das sensações em representações e paixões dá origem à opinião (*dóxa*) que é, no homem, a fonte do erro. A Lógica de Epicuro está intimamente ligada à Física, na qual ele adota simplesmente o atomismo de Demócrito, nele introduzindo, entretanto, a famosa doutrina do desvio (*clínamen*) do movimento retilíneo dos átomos. A concepção da *psyché* é, portanto, estritamente *física*, ela não é senão um agregado de átomos e se dissolve com a morte. O atomismo permite, por outro lado, completar com uma concepção associacionista a origem e formação das representações, sendo elas o resultado do eflúvio de "imagens" (*eídôla*) que procedem dos átomos e se associam para formar as opiniões.

É sobre esses fundamentos gnosiológicos e físicos que Epicuro propõe sua Ética, coroa de sua antropologia. Trata-se de uma ética eminentemente teleológica e eudaimonista, mas a *eudaimonía* é identificada aqui com a fruição da posse do bem verdadeiro na

forma do prazer (*hedonê*). Na definição das condições para o gozo do prazer estável, reside toda a ênfase da ética epicurista: essas condições são a serenidade (*galêne*) de ânimo, a ausência de temor, sobretudo do temor dos deuses, e a sabedoria (*phrónesis*) que permite avaliar os verdadeiros prazeres. Um traço que marcará profundamente a ética epicurista ao longo do tempo é a desvalorização da vida política e a exaltação, em seu lugar, da "vida escondida" (*láthe biôsas*, ou "vive escondido") enriquecida com o cultivo da amizade (*philía*)[74].

Participando, com o Epicurismo, do mesmo clima espiritual que se seguiu ao fim da soberania da *polis*, o Estoicismo apresenta uma concepção do homem que tem pontos comuns com a concepção epicurista, mas dela difere profundamente. A difusão e influência do Estoicismo foram muito mais vastas que as do Epicurismo, tendo sua ética sido assimilada em parte pelo Cristianismo. O Estoicismo virá a tornar-se, assim, uma componente fundamental da concepção ocidental do homem[75].

No tempo de profunda crise da civilização helênica que foi o século III a.C., o Estoicismo, preconizando a obediência à Natureza (*omologouménôs tê physei zên* ou *naturam sequere ducem*) participa, de alguma maneira, das correntes "primitivas" representadas exemplarmente pelos Cínicos e que se opunham à tradição "progressista" da Primeira Sofística[76]. Mas a significação profunda do Estoicismo reside na mensagem de salvação que ele transmite ao indivíduo desamparado e impotente em face dos caprichos da Fortuna (*tyche*) e do arbítrio do poder. A escola estóica conheceu duas fases na época helenística, o Estoicismo antigo (séculos III-II a.C.) com Zenão de Cítio, o fundador da escola, Cleanto e Crísipo, e o chamado Estoicismo médio (séculos II-I a.C.), com Panécio de Rodes e Possidônio de Apaméia, às quais, já na época romana, seguiu-se o chamado Estoicismo imperial, com Sêneca, Epiteto e Marco Aurélio.

No centro da antropologia estóica, está igualmente, como no Epicurismo, o problema do indivíduo. Trata-se fundamentalmente de definir as condições do seu "viver feliz" (*eudaimonía*), e entre estas obtêm primazia aquelas que tomam o indivíduo independente ou asseguram-lhe o senhorio de si mesmo (*autárkeia*). A filosofia é considerada, pois, o caminho capaz de conduzir o indivíduo

à *autárkeia* e levá-lo à *eudaimonía*. O sistema estóico é também tripartido em Lógica, Física e Ética[77], e foi provavelmente a influência do Estoicismo que impôs essa tripartição à tradição filosófica. O conceito fundamental do Estoicismo é o conceito de "natureza" (*physis*), princípio universal e teleológico, imanente a todos os seres e que os guia de acordo com a razão ou o *logos*. A *physis* aparece, pois, como um *logos* universal ou como uma universal "providência" (*prónoia*) unindo todos os seres numa *sympathia universalis*[78]. Em torno do *logos* organiza-se, pois, o sistema estóico segundo as três dimensões do conhecimento da verdade (Lógica), do conhecimento da *physis* (Física) e do conhecimento do fim (Ética). A inspiração do intelectualismo socrático permanece, assim, poderosa no Estoicismo, e foi exatamente a necessidade de definir os usos da razão para a conduta da vida que levou a Lógica estóica a um grande desenvolvimento, tornando-a um dos capítulos mais importantes da história dessa ciência[79].

Como a Ética estóica é, essencialmente, uma ética das virtudes que levam o homem a conformar-se à natureza e a obedecer ao *logos* nela imanente, o estudo das paixões (*pathê*), que são um obstáculo ou um auxílio para a virtude, passa a ser um dos tópicos fundamentais da antropologia estóica, e suas minuciosas análises nesse campo justificam o título de fundadores da Psicologia atribuído aos Estóicos[80]. A grande originalidade dos Estóicos que os afasta nesse ponto do antigo intelectualismo grego é a fusão, no homem, do passional e do intelectual, sendo a paixão considerada um juízo da razão e reservando-se assim ao Sábio o exercício verdadeiro das paixões. O estudo das paixões particulares segundo a enumeração estóica constitui um importante campo na antropologia clássica, cuja originalidade apenas recentemente chamou a atenção dos estudiosos[81].

A visão monista da *physis* domina a antropologia estóica e explica suas características fundamentais:

— primazia do *logos* na definição do homem segundo a tradição clássica. Mas, sendo o *logos* no homem manifestação do *logos* que rege a *physis*, a vida segundo o *logos* (*katà tòn lógon*) será, no homem, uma vida segundo a natureza (*katà tên physin*). A redescoberta da Natureza, uma característica da idade helenística, funde-se aqui com a tradição socrática;

— o *ideal do Sábio* expresso em sua independência (*autárkeia*) que o torna superior aos reveses da Fortuna (*tyche* tornara-se uma deusa onipotente do imaginário religioso helenístico). Livre da Fortuna, o homem permanece, porém, submetido ao Destino (*eimarménê*)[82]. Mas o Destino, segundo os Estóicos, identifica-se com a ordem racional da *pronóia*, e o Sábio o aceita livremente;

— o *universalismo* estóico que leva o Sábio a superar as particularidades de raça, pátria e condição, podendo encontrar-se tanto sobre o trono imperial (Marco Aurélio) como nos vínculos da escravidão (Epiteto), sem que essas contingências da vida humana alterem a verdadeira natureza do Sábio. A condição do homem helênico, politicamente livre, como paradigma da natureza humana, cede lugar à idéia da igualdade de todos os homens em face da Natureza universal, dando origem à atitude da amizade por todo o gênero humano (*philanthropía* ou *caritas generis humani*) e ao conceito de *lei natural*, sobre o qual se funda o de *direito natural*;

— a idéia do *dever* (*tò kathekon*) que terá grande influência no Estoicismo romano (M. T. Cícero, *De Officiis*)[83] e a descoberta da interioridade que aprofunda o "conhece-te a ti mesmo" socrático (*pròs euatón* ou "a si mesmo" como alvo dos pensamentos de Marco Aurélio)[84] completam os traços da imagem estóica do homem, que representa uma das expressões mais significativas do homem clássico.

7. *A antropologia neoplatônica*

A concepção neoplatônica do homem constitui o estágio final da concepção clássica e, embora recolha os elementos principais da tradição antiga, alguns de seus aspectos anunciam já um novo ideal de humanidade, que encontrará no Cristianismo sua plena expressão. O neoplatonismo (séculos III-VI d.C.), filosofia dominante da chamada Antiguidade tardia, floresce num clima cultural profundamente diverso daquele no qual vieram à luz as grandes escolas filosóficas de Atenas do século IV a.C. e da época helenística. O mundo mediterrâneo fora unificado politicamente pelo poder imperial romano e tornara-se um enorme cadinho de raças, civilizações e crenças sobre o qual pairava a *pax romana*. A necessidade religiosa mostrava-se a mais poderosa força espiritual dos primeiros séculos da era cristã. As grandes escolas filo-

sóficas haviam cumprido uma trajetória histórica diversa. O platonismo, depois da brilhante geração da Primeira Academia, conhecera a fase cética da Nova Academia (século I a.C.) e renascera vigorosamente no século II d.C., no chamado platonismo médio, que precede e prepara o neoplatonismo. Para o aristotelismo, depois da edição das obras esotéricas de Aristóteles por Andrônico de Rodes e outros no século I a.C., chegara a hora dos grandes comentadores, entre os quais irá destacar-se o grande Alexandre de Afrodísia (século III d.C.). O Epicurismo, celebrado na brilhante versão latina do *De rerum natura* de Tito Lucrécio Caro (século I a.C.) deixara, por seu materialismo, de seduzir os espíritos. Finalmente, o Estoicismo, filosofia dos primeiros quadros dirigentes imperiais, depois de lançar um último clarão com Epiteto e Marco Aurélio (século II d.C.), fora submergido pela vaga religiosa da Antiguidade tardia.

Nesse clima, o neoplatonismo, unindo intimamente filosofia e religião, torna-se a filosofia dominante ao fim da Antiguidade, passando a disputar com o Cristianismo a direção espiritual dessa época conturbada.

A antropologia neoplatônica acentua os traços espirituais com os quais o médio platonismo se opusera ao Estoicismo[85], opondo ao monismo estóico uma versão renovada do dualismo *psychésôma*. É na obra de Plotino que a imagem neoplatônica do homem encontra sua expressão mais completa[86], sendo a questão "o que é o homem?" um dos fios condutores para a leitura das Enéadas[87]. Segundo a análise de C. de Vogel, podemos enfeixar nos seguintes pontos a concepção plotiniana do homem:

a) a idéia inteligível do homem compreende a presença da faculdade sensível (*tò aisthetikón*), o que implica a colaboração essencial dos sentidos ao processo do conhecimento, bem como o caráter ativo da sensação;

b) a estrutura do homem reflete a estrutura triádica da realidade superior (Uno-Inteligência-Alma) na qual o homem está inserido[88]. O que importa acentuar aqui é que o dualismo antropológico de Plotino não é o dualismo gnóstico da oposição alma-corpo, mas um dualismo finalista da alma voltada para o inteligível que é o homem interior e verdadeiro (o *éndon anthropos*; *En.* I,1,5-15) e da alma voltada para o corpo, que representa a condição inferior do homem[89];

c) a descida da alma no corpo é, para Plotino, um evento natural e implica a relação da *psyché* individual com *este* (seu) corpo. A antropologia de Plotino está, assim, "profundamente enraizada em sua metafísica"[90], e nela já se mostram nitidamente os predicados da personalidade humana que serão retomados, embora em perspectiva diversa, pela antropologia cristã. O homem é pensado em sua *unicidade*, o que implica a individualidade e pluralidade das pessoas, na sua *liberdade* expressa na transcendência da *psyché* sobre a *physis*, no *dualismo* finalista que atesta a presença da *psyché* na fronteira entre o sensível e o inteligível, enfim em sua *socialidade* cuja manifestação plena é a vida virtuosa[91], tendo como degrau inferior a comunhão com os semelhantes e como degrau supremo a comunhão com Deus[92].

Prolongando uma linha que parte do *Primeiro Alcibíades* — verdadeiro breviário do platonismo para os neoplatônicos —[93], Plotino acentua as tendências místico-intelectualistas do platonismo clássico, fazendo da atividade contemplativa (*theoría*) a atividade por excelência do homem[94]. O neoplatonismo vai, assim, dar forma definitiva a uma concepção *dual* da estrutura ontológica do homem que se tornará uma das referências fundamentais do pensamento antropológico no Ocidente: dualismo *subjetivo*, alma sensível-alma inteligível, ao qual corresponde o dualismo *objetivo*, sensível-inteligível ou tempo-eternidade.

A concepção clássica do homem encontrou variadas e ricas formas de expressão. Acabamos de acompanhar, em suas grandes linhas, a sua expressão filosófica. Nela já se fazem presentes os grandes problemas que alimentarão a reflexão antropológica ao longo da filosofia ocidental.

NOTAS

1. *Bibliografia fundamental:*

- E. Rohde, *Psyché: Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube bei den Griechen* (1898); tr. fr. Paris, Payot, 1928 (obra clássica).
- W. Jaeger, *Paideia: a formação do homem grego*, tr. port. Brasília, UNB; 1ª ed. alemã, 1º vol. 1934; tr. inglesa revista pelo A., 3 vols., Oxford, Blackwell, 1946 (obra indispensável).
- M. Pohlenz, *L'Uomo greco* (tr. it. de B. Proto), Florença, La Nuova Italia, 1962.
- B. Snell, *Die Entdeckung des Geistes: Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, Hamburgo, Claassen u. Goverts, 1948.
- E. R. Dodds, *The Greeks and the Irrational*, Berkeley, Univ. of California Press, 1952.
- L. Gemet, *L'Anthropologie de la Grèce antique*, Paris, Maspero, 1968.
- R. Schaerer, *L'homme antique et la structure du monde intérieur*, Paris, Payot, 1958.
- J. Pépin, *Idées grecques sur l'homme et sur Dieu*, Paris, Belles Lettre, 1971.
- W. C. Greene, *Moïra Fate, Good and Evil in Greek Thought*, Harvard University Press, 1948.
- A. Magris, *L'idea di destino nel pensiero antico*, 2 vols., Udine, del Bianco, 1984.
- VV. AA., *Images of Man in ancient and medieval Thought* (Studia G. Verbeke dicata), Symbolae, A, 1, Leuven, Univ. Press, 1976.
- J. Frère, *Les Grecs et le désir de l'etre*, Paris, Belles Lettres, 1981.

2. Ver a tragédia de Ésquilo, *Prometeu acorrentado* (datada de 462-459 a.C.); Hesíodo, Os *Trabalhos e os Dias*, 48; e L. Séchan, *Le mythe de Promethée*, Paris, PUF, 1951; sobre a *némesis* dos deuses ver L. Gernet, *L'anthropologie dans la religion grecque*, ap. *L'anthropologie de la Grèce antique*, cit., pp. 9-19.

3. Ver R. Berthelot, *La pensée de l'Asie et l'astrobiologie*, Paris, Payot, 1949.

4. A obra de referência é W. Kranz, *Kosmos* (Archiv für Begriffsgeschichte), Bonn, Bouvier, 1958.

5. Ver H. C. Lima Vaz, *Escritos de Filosofia II: Ética e Cultura*, São Paulo, Edições Loyola, pp. 36-78.

6. Em seu livro *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik* (1871).

7. Ver a obra clássica de E. Rohde, *Psyché*, passim e o capítulo de W. Jaeger sobre a divindade da *psyché* em *Die Theologie der frühen griechischen Denker*, Stuttgart, Kolhammer, 1953, pp. 88-106.

8. Ver A.-J. Festugière, *Le héros grec*, ap. *La sainteté*, Paris, PUF, 1942, ch. I.

9. Ver M. Détienne, *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Paris, Maspero, 1967.

10. Ver sobretudo as duas obras de W. C. Greene e de A. Magris citadas na nota 2.

11. Sobre esse coro de Sófocles ver V. Ehrenberg, *Sophocles and Pericles*, Oxford, B. Blackwell, 1954, pp. 61-66. O adjetivo *deinós* e o superlativo *deinóteros* significam "admirável", mas também "terrível". O ritmo do coro é o seguinte: exaltação do homem (estrofe 1); domínio da natureza (estrofe 1); domínio da vida animal (aves, animais selvagens, animais domésticos) (anti-estrofe 1); palavra, pensamento, ciência da medicina: só a morte detém o homem (estrofe 2); conhecimento do bem e do mal, respeito da justiça ou *hybris* (anti-estrofe 2).

12. Em seu livro *Zur Geschichte der teleologischen Naturbetrachtung bis auf Aristoteles*, 2ª ed., Berlim, W. de Gruyter, 1965.

13. Ver M. Landmann, *De Homine*, op. cit., pp. 53-64.

14. Estabelece-se uma correspondência entre *ánthropos* e *anô athrôn* (olhar para o alto). Outra etimologia análoga, também fantasiosa, em Platão, *Crat.* 399 c: *ánthropos* é *anathrôn a ópote* ou "examina o que viu". O finalismo do olhar no homem torna-se um *locus* clássico e preferido de Platão: *Rep.* VII, 528 c; 529 c; IX, 586 a; *Fedr.* 249 d-e; *Teet.* 174 a; *Tim.* 47a; *Tim.* 91 e, antes de ser consagrado por Ovídio: *Os homini sublime dedit coelumque tueri jussit et ad sidera erectos tollere vultus* (*Met. 1,80*). Um eco dessa correspondência encontra-se na bela passagem de são Bernardo sobre o *corpus rectum* e o *animus curvus*, *Sermones super Cantica*, sermo 24, 6 (*Opera*, ed. Leclerq-Talbolt-Rochais, 1, pp. 157-159).

15. M. Landmann cita a passagem de Aristóteles, *De part. animalium*, IV, 10, 686 a 25ss. (ver também 685 a 5); ver J. Brun, *La Main et l'Esprit*, Paris, PUF, 1963. Sobre a estação vertical em Aristóteles, ver R. Brague, *Aristote et la question du monde*, Paris, PUF, 1988, pp. 237-240.

16. Ver M. Landmann, *De Homine*, pp. 60-64.

17. Sobre a descoberta da "ordem do mundo" ver W. Kranz, *Kosmos*, op. cit., e W. Jaeger, *Paideia*, I, cap. 9.

18. Sobre a idéia do homem em Homero ver B. Snell, *Die Auffassung des Menschen bei Homer*, ap. *Die Entdeckung des Geistes*, op. cit., pp. 15-37; sobre o despertar da personalidade na lírica grega arcaica, ver ibid., pp. 57-86; ver igualmente os capítulos de W. Jaeger sobre a *areté*, Homero e Hesíodo (*Paideia*, I, caps. 1-4) e sobre a individualidade na poesia jônica e eólica (ibid., cap. 7).

19. Sobre a origem e evolução dessa metáfora, ver M. Landmann, *De Homine*, op. cit., pp. 12-15; e sobre a lei no universo que abrange homens e deuses ver o fr. I de Anaximandro (*D-K*,12,B,I) e W. Jaeger, *Paideia* I, cap. 6, e o estudo *Praise of Law: the origin of legal philosophy and the Greeks*, ap. *Scripta minora II*, Roma, ed. di *Storia e Letteratura*, 1960, pp. 319-351. Em Demócrito se encontra a expressão "microcosmo" aplicada ao homem: *en tô anthrópô mikrô kosmô ónti* (*D-K*,68,B,34).

20. Ver, a propósito, W. Jaeger, *Paideia*, II, cap. 3, e G. B. Kerferd, *The Image of Wise Man in Greece in the period before Plato*, ap. *Images of Man in ancient and medieval Thought*, op. cit., pp. 17-28.

21. Sobre a antropologia de Heráclito ver a síntese de J. Frère, *Les Grecs et le désir de l'être*, op. cit., pp. 32-40. São célebres alguns fragmentos antropológicos de Heráclito: ver *D-K*,22,B,45,115,119.

22. Sobre a nostalgia da idade de ouro, ver E. des Places, *La religion grecque*, Paris, Picard, 1969, pp. 12-13. O mito das raças (ouro, prata, bronze, ferro) em *Os Trabalhos e os Dias* (vv. 202-285) é a mais célebre expressão literária desse mito, conhecido como "mito hesiódico".

23. Ver M. Landmann, *De Homine*, pp. 19-29. No entanto, nos filósofos cínicos do séc. IV, inspiradores dos Estóicos, há uma crítica radical da cultura como decadência e desumanização e a preconização apaixonada de uma "volta à Natureza" (primitivismo). Ver o sugestivo capítulo de M. Daraki, *Une religiosité sans Dieu: étude sur les Stoïciens d'Athènes et Saint Augustin*, Paris, La Découvert, 1989, pp. 38-53.

24. Os termos *sophós, sophistês e sophídzestai* passam a designar uma capacidade desenvolvida num domínio específico de saber e atividade. Ver M. Untersteiner, *I Sofisti: Testimonianze e Frammenti* I, Florença, La Nuova Italia, 1949, pp. XV-XVII; e J. de Romilly, *Les grands Sophistes dans l'Athènes de Péricles*, Paris, Le Fallois, 1988.

25. Em seu *De virt. phys.* II, 9 (DK,84,B,4), Galeno de Pérgamo (século II d.C.) atribui a Pródico de Céos um tratado *perì physeôs anthrópou*. Um fragmento de Antifonte, o Sofista, conservado no Papiro de Oxirrinco X, n. 1364 (Hunt), Frag. B. col. 2 (D.K,87,B,44,B2), diz que, pela natureza (*physei*), gregos e bárbaros são iguais.

26. Heródoto e, sobretudo, Tucídides escrevem suas Histórias no clima da Ilustração sofística. Ver F. Hartog, *Le miroir d'Herodote: essai sur la répresentation de l'autre*, Paris, Gallimard, 1980; e J. de Romilly, *Raison et Histoire chez Thucydide*, Paris, Belles Lettres, 1967.

27. Ver o célebre fragmento de Antifonte, o Sofista, conservado num Papiro de Oxirrinco (*D-K*,87,B,44 A,1-7).

28. Como na célebre sentença de Protágoras sobre o "homem-medida" (*DK*,80,B,1 e Platão, *Teet.* 151 e-152 a). Ver H. C. Lima Vaz, *Escritos de Filosofia* II, *Ética e Cultura*, op. cit. p. 38, n. 8.

29. Esse mito remonta, provavelmente, a um escrito de Protágoras sobre a origem da cultura, intitulado *perì tês en archê katastáseôs. Ver Escritos de Filosofia* II, *Ética e Cultura*, op. cit., p. 50, n. 59.

30. Encontra-se aqui a origem do humanismo literário ocidental que encontrará no século IV seu doutrinador em Isócrates. Ver H.-I, Marrou, *Histoire de l'Éducation dans l'Antiquité*, Paris, Seuil, 1948, pp. 81-98.

31. Para Jaeger, Sócrates é considerado o criador do conceito ocidental de "alma" no sentido de "homem interior" (*Paideia*, III, c. 2). Ele é termo de uma evolução que vem do *eídolon* homérico, passa pela *psyché* como sopro vital nos jônicos, pelo *daímôn* órfico-pitagórico, para atingir o "homem interior" no sentido socrático. Ver também W. C. K. Guthrie, *A History of Greek Philosophy* (Cambridge, 1969), III, pp. 467-470, e G. Reale, *Storia della Filosofia antica*, 5ª ed. Milão, Vita e Pensiero, 1987, 1, pp. 303-311.

32. Ver Xenofonte, *Memor.*, I,11,12; Platão, *Fedr.* 230 d: Sócrates aprende dos "homens na cidade" (*oi en tê ástei ánthropoi*). Ver Diógenes Laércio, *Vitae*, II, 21. Daqui a sentença famosa de Cícero sobre a filosofia trazida do céu à terra (*Tusc.*

Disp., *V*, 4,10). Ver W. C. K. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, op. cit., III, pp. 417-425.

33. Ver o capítulo de B. Snell, *Mahnung zur Tugend: ein kurzes Kapitel aus der griechischen Ethik*, ap. *Die Entdeckung des Geistes*, op. cit., pp. 146-180.

34. A expressão clássica desse tema é o diálogo *Primeiro Alcibíades* (cuja atribuição a Platão continua sendo discutida). O *nosce te ipsum* tornar-se-á um dos tópicos mais célebres da literatura antiga. Ver a recensão quase exaustiva de P. Courcelle, *Le connais-toi toi-même de Socrate à saint Bernard*, 3 vols., Paris, Les Études Augustiniennes, 1974. Sobre a diferença entre o sentido literal do preceito délfico e sua interpretação socrática ver M. Landmann, *De Homine*, p. 66.

35. No *Banquete* (186 a-188 e), o discurso de Erixímaco expõe a natureza do eros segundo a concepção médica.

36. Ver o capítulo de W. Jaeger sobre "A medicina grega e a paideia" in *Paideia* IV, cap. 1, e, igualmente, W. H. S. Jones, *Philosophy and Medicine in ancient Greece*, Baltimore, The John Hopkins Press, 1946, e A.-J. Festugière, *Hippocrate, L'Ancienne Médécine*, Paris, Klincksieck, 1948. No século II d.C., um importante testemunho da influência da medicina sobre a antropologia é o do célebre médico Galeno (Galiano) de Pérgamo. Ver J. Moraux, *Galien et Aristote*, *ap. Images of Man in ancient and medieval Thought*, op. cit., pp. 128-146, e id., *Galien de Pergame: souvenirs d'un medecin, Paris*, Belles Lettres, 1985.

37. Ver M. Landmann, *De Homine*, op. cit., pp. 69-79.

38. Ver, p. ex., C. J. de Vogel, *Examen critique de l'interprétation traditionelle du Platonisme*, ap. *Philosophia: Studies in Greek Philosophy*, Assen, Van Gorcum, 1970, I, pp. 155-175, e o longo estudo da antropologia platônica sob o ponto de vista das estruturas da afetividade in J. Frère, *Les Grecs et le désir de l'être*, op. cit., pp. 111-281.

39. A teoria das Idéias ou das Formas constitui, como é sabido, o centro do pensamento de Platão e também de sua antropologia. Da imensa bibliografia a respeito, permanece clássica a referência a Sir David Ross, *Plato's Theory of Ideas*, Oxford, Clarendon Press, 195(1); sobre o *Fedon*, ver pp. 22-36.

40. Sobre o *Fedro* ver H. C. Lima Vaz, "Eros e Logos: Natureza e Educação no Fedro platônico", *Verbum*, 9 (1952): 161-180; 311-328.

41. Sobre essa questão ver J. Frère, *Les Grecs et le désir de l'être*, op. cit., pp. 182-196. Uma interpretação do *Banquete* na qual a vertente antropológica do pensamento platônico é profundamente pensada é a de G. Krüger, *Einsicht und Leidenschaft: Das Wesen des platonischen Denkens*, Frankfurt a.M., V. Klostermann, 1963.

42. H. C. Lima Vaz, "Conhecimento e Amor: sobre a ascensão dialética no Banquete", *Rev. Port. de Fil.* 12(1956): 225-242.

43. No mito de Er, a unidade antropológica manifesta-se na decisão para a escolha da vida que envolve todo o homem, razão e paixões. Ver H. C. Lima Vaz, *Escritos de Filosofia* II, *Ética e Cultura*, op. cit., p. 93.

44. Sobre a doutrina da *psyché* na última fase do pensamento platônico, ver J. Moreau, *La construction de l'idéalisme platonicien*, Paris, Boivin, 1938, pp. 484-489; id., *L'Ame du monde de Platon aux Stoïciens*, Paris, Belles Lettres, 1939, ch. 1; de Vogel, art. cit., pp. 162-164.

45. Ver C. J. de Vogel, art. cit., pp. 164-167; J. Frère, *Les Grecs et le désir de l'être*, op. cit., pp. 225-257.

46. No entanto, a ameaça do dualismo permanece, como viu Plotino, em face da diversidade entre a alma inteligível, plasmada pelo Demiurgo com os restos da Alma do Mundo, e as almas inferiores, obra de deuses também inferiores, os mesmos que plasmaram o corpo. Ver *En*,VI,7,3 e J. Moreau, *Plotin et la gloire de la philosophie antique*, Paris, Vrin, 1970, pp. 157-158.

47. Ver C. J. de Vogel, *Rethinking Plato and Platonism*, Leiden, E. J. Brill, 1988, pp. 159-212.

48. Sobre a concepção platônica do homem e a teologia, ver J. Pépin, *Idées grecques sur l'homme et sur Dieu*, op. cit., Intr., pp. 1-51. E sobre a significação da antropologia platônica ver J. Patocka, *Platon et l'Europe*, tr. fr., Paris, Verdier, 1983.

49. Ver F. Nuyens, *L'évolution de la Psychologie d'Aristote* (tr. fr.), Louvain, Institut Supérieur de Philosophie, 1948, e Ch. Lefèvre, *Sur l'évolution d'Aristote en Psychologie*, Louvain, Inst. Sup. de Phil., 1972, que corrige bastante profundamente a interpretação de F. Nuyens.

50. É a opinião de E. Weil, *L'anthropologie d'Aristote*, ap. *Essais et Conférences*, I, Paris, Plon, 1970, pp. 9-43; sobre a relação da antropologia de Aristóteles com a sua cosmologia e a sua ontologia, ver R. Brague, *Aristote et la question du monde*, Paris, PUF, 1988.

51. *he peri tà anthrópeia philosophía, Et. Nic.* X, 1181 b 12-13.

52. Ver M. Landmann, *De Homine*, op. cit., pp. 82-89. Sobre o homem e o universo segundo Aristóteles ver R. Brague, *Aristote et la question du monde*, op. cit., pp. 223-271.

53. Ver *Et. Nic.*, X, caps, 6-9; ver *Escritos de Filosofia* II, *Ética e Cultura*, op. cit., pp. 129-131.

54. Sobre essa imagem ver o belo capítulo de L. Ollé-Laprune, *Essai sur la Morale de Aristote*, ch. 2, Paris, Vve. Eugène Belin et Fils, 1881, pp. 21-76.

55. Note-se que os gregos não conhecem o termo "Psicologia", que aparece apenas nos fins do séc. XVI.

56. A teoria da *psyché* no homem é exposta por Aristóteles nos três livros *peri psychês (De Anima)*, completados pelos pequenos tratados conhecidos como *Parva Naturalia*. Ver W. C. K. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, vol. VI (Cambridge, 1981), pp. 277-330.

57. *De Anima*, III, 5 é um dos textos mais discutidos da obra aristotélica embora se apresente como um texto lacônico e não conclusivo no que diz respeito à separabilidade entre o *noûs* e a *psyché*.

58. O *De Anima* é construido segundo um esquema de continuidade entre as formas inferiores e as formas superiores da vida, obedecendo ao diálogo *natura non facit saltus*, que acentua a feição naturalista da antropologia aristotélica. Ver Guthrie, *A History of Greek Philosophy* VI, 288-291, sobre a "escada da vida" e o esquema da p. 289:

<table>
<tr><th>Plantas/Animais</th><th colspan="2">Animais</th></tr>
<tr><td rowspan="3">Nutritiva
(nutrição/reprodução)</td><td>Sensitiva
sentidos</td><td>Racional
razão</td></tr>
<tr><td colspan="2">Apetitiva</td></tr>
<tr><td>epithymía/thymós</td><td>boúlesis</td></tr>
<tr><td></td><td colspan="2">Imaginativa</td></tr>
<tr><td></td><td>aisthetikê</td><td>bouletikê</td></tr>
</table>

59. A expressão *zôon logikón* aparece, segundo Bonitz, *Index Aristotelicus*, s.v. *logikós*, somente num fragmento aristotélico consignado por Bekker, 1511 a 43. Sobre o homem portador do *logos* ver R. Brague, op. cit., pp. 261-266.

60. Ver E. Weil, *L'anthropologie d'Aristote*, op. cit., p. 18.

61. Sobre as acepções de *noûs* ver W. C. K. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, VI, pp. 308-309.

62. A expressão *noûs poietikós* (*intellectus agens*) não se encontra no *De Anima*, mas é usada como correspondente a *noûs pathetikós* (*intellectus possibilis*) pelos comentadores (Guthrie, op. cit., VI, p. 315). Guthrie (ibid., pp. 315-330) discute acuradamente a passagem sobre o intelecto ativo.

63. Sobre essa divisão, ver sobretudo *Met.* E (VI) cap. 1, e os comentários de W. D. Ross, *Aristotle's Metaphysics*, Oxford Univ. Press, 1924, I, p. 353, e G. Reale, *Aristotele, La Metafisica*, Nápoles, Loffredo, 1968, I, pp. 500-501.

64. O que é propriamente o "viver feliz" ou o "bem viver" (*eu zen*). Ver *Ética de Nicômaco*, I, caps. 2-12.

65. Ver a excelente exposição de E. Weil, *L'anthropologie d'Aristote*, op. cit., pp. 20-43. Sobre o homem "animal racional" e "animal político" ver R. Brague, *Aristote et la question du monde*, op. cit., pp. 261-271.

66. Ver J. Vanier, *Le Bonheur, principe et fin de la morale aristotélicienne*, Paris, Desclée, 1965.

67. Esse aspecto da antropologia aristotélica é tratado amplamente por J. Frère, *Les Grecs et le désir de l' etre*, IIIème p., pp. 287-437.

68. Ver *Escritos de Filosofia II, Ética e Cultura*, p. 131, e J. Frère, op. cit., pp. 405-433.

69. A *Retórica* e a *Poética* contêm os elementos de um "tratado das paixões" segundo Aristóteles; ver J. Frère, op. cit., pp. 376-383.

70. Ver A.-J. Festugière, *Aristote: le plaisir* (*Eth. Nic.* VII, 11-14; X, 1-5), 2 éd., Paris, Vrin, 1946.

71. Sobre a mudança de orientação filosófica da época helênica à época helenística ver as páginas clássicas de M. Pohlenz, *Die Stoa: Geschichte einer geistigen Bewegung*, Göttingen, Vandehoeck und Ruprecht, 1948 1, pp. 10-21; sobre

a "crise de civilização" dessa época ver M. Daraki, *Une religiosité sans Dieu: essai sur les Stoïciens et Saint Augustin*, Paris, La Découverte, 1989, pp. 12-37.

72. Ver a exposição de G. Reale, *Storia della Filosofia antica*, op. cit., III, pp. 161-300.

73. Ver a obra clássica de E. Bignone, *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, Florença, La Nuova Italia, 2 vols., 1936.

74. Sobre a amizade na filosofia antiga, que culmina na amizade epicurista e estóica, ver J.-C. Fraisse, *Philia: la notion d'amitié dans la philosophie antique*, Paris, Vrin, 1974, e a recensão desse livro por S. M. Viegas Andrade in *Síntese*, 19 (1980): 95-98.

75. Ver M. Spanneut, *Permanence de l'Stoïcisme: de Zénon à Malraux*, Gembloux, Duculot, 1973.

76. A obra fundamental sobre o Estoicismo é a de M. Pohlenz, citada na nota 71. Traduzida em italiano por O. de Gregorio e B. Proto, Florença, La Nuova Italia, 1967. Sobre o "primitivismo" estóico ver M. Daraki, op. cit., pp. 38-53.

77. A divisão da Filosofia em *logiké*, *physiké* e *ethiké* remonta à Primeira Academia (Xenócrates). Já o termo "sistema" (*systêma*) é de origem estóica.

78. Sobre o *logos* universal e sua significação ver M. Pohlenz, *Die Stoa*, I, pp. 34-35; G. Reale, *Storia della filosofia antica*, III, pp. 321-322. A "sympathia universalis" é expressão da universal mistura de todas as coisas (*krásis di olôn*) postulada pelo materialismo monista da física estóica (Reale, op. cit., III, pp. 354-358). O conceito de "simpatia universal" foi desenvolvido sobretudo por Possidônio de Apaméia no Estoicismo médio; ver M. Pohlenz, *Die Stoa*, I, pp. 208-238.

79. A lógica estóica é uma lógica empirista, embora admitindo a Dialética rejeitada pelos epicuristas, e é complementada pela Retórica. Ver Reale, *Storia della Fil. antica*, III, pp. 323-349.

80. Ver M. Daraki, *Une religiosité sans Dieu*, op. cit., pp. 77-92.

81. Deve-se notar que a tese da unidade *logos-páthos* é própria do Estoicismo antigo, sendo rejeitada pelo Estoicismo médio, sobretudo por Possidônio.

82. A *eimarméne* ou Destino torna-se, na época helenística, uma deusa, e as mensagens religiosas da época propõem ao homem a libertação do seu jugo. Ver A.-J. Festugière, *L'idéal religieux des Grecs et l'Évangile*, Paris, Gabalda, 1932, pp. 101-115.

83. Ver G. Reale, op. cit., III, pp. 414-421. A idéia de "dever" foi desenvolvida por Panécio de Rodes em sua obra principal *Sobre os deveres* e adaptada por M. T. Cícero à mentalidade latina no *De officiis* e por Sto. Ambrósio à ética cristã no *De officiis ministrorum*. O Estoicismo médio (Panécio de Rodes e Possidônio de Apaméia) atenuou a rigidez do Estoicismo antigo e está na origem do humanismo que será representado exemplarmente por Cícero.

84. Sobre esse aspecto do Estoicismo na época imperial, ver P. Courcelle, *Le connais-toi toi-même de Socrate à saint Bernard*, op. cit., I, pp. 49-67.

85. Ver. G. Reale, *Storia della Filosofia antica*, IV, pp. 355-364.

86. Ver C. J. de Vogel, *Plotinu's Image of Man*, ap. *Images of man in ancient and medieval Thought*, op. cit., pp. 146-168. Reproduzido em *Rethinking Plato and platonism*, op. cit., pp. 213-232.

87. Ver de Vogel, loc. cit., in *Images of Man...*, p. 148; o tratado, embora cronologicamente tardio, com o qual se abrem as *Enéadas* intitula-se *tí tò zôon kaì tís o ánthropos.*

88. Ver J. Moreau, *Plotin et la gloire de la philosophie antique*, op. cit., ch. XII-XV; de Vogel, art. cit., pp. 151ss.; Reale, *Storia della Fil. antica*, IV, pp. 574-588.

89. Sobre a dualidade anímica no homem ver *En.* IV,8: em IV,8,11-13, a alma voltada para o corpo (*pròs sôma*) e para a Inteligência (*pròs noun*); em IV,8,7,67, a alma nos confins entre o inteligível e o sensível, idéia que se tornará comum na Patrística e na Idade Média.

90. Ver C. J. de Vogel, art. cit., p. 156.

91. Ver *En.* I,2 (*perì aretôn*).

92. O estudo fundamental é o de R. Amou, *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, 2ª ed., Roma, Pontifícia Universidade Gregoriana, 1972.

93. Ver A.-J. Festugière, "L'ordre de lecture des Dialogues de Platon aux V et VI siècles", ap. *Études de Philosophie grecque*, Paris, Vrin, 1971, pp. 535-550.

94. Ver R. Amou, *Praxis et Theoria: étude sur le vocabulaire et la pensée des Ennéades de Plotin*, 2ª ed., Roma, Pontifícia Universidade Gregoriana, 1972.

II

A CONCEPÇÃO CRISTÃO-MEDIEVAL DO HOMEM

A concepção cristão-medieval do homem prevalece na cultura ocidental do século VI ao século XV, mas seu influxo permanece profundo e, sob certos aspectos, decisivo nas concepções moderna e contemporânea que lhe sucedem. Na verdade, trata-se de uma concepção *teológica* (no sentido especificamente cristão de *teologia*), mas os instrumentos conceptuais utilizados na sua elaboração provêm, em grande parte, da filosofia grega[1]. A concepção cristão-medieval do homem procede, assim, de duas fontes: a tradição *bíblica*, vetero e neotestamentária, e a tradição *filosófica* grega. A tradição bíblica goza, na formação do pensamento cristão, de uma primazia em termos de *normatividade*, pois constitui uma instância última de referência, segundo a qual deve ser julgada a autenticidade cristã das concepções e teorias que se apresentam no campo teológico. Compreende-se, assim, que uma tensão permanente se estabeleça entre a tradição bíblica e a tradição filosófica, e é essa tensão que oferece um fio condutor para se acompanhar a evolução do pensamento cristão particularmente no domínio da antropologia[2]. Por outro lado, é importante notar que, sobretudo nos primeiros séculos, a idéia cristã do homem não se elabora *ex-professo*, mas emerge no contexto das grandes disputas teológicas, sobretudo as trinitárias e cristológicas do século IV, ou se forma no âmbito da leitura cristã da Sagrada Escritura, à luz de grandes temas que aí se fazem presentes, como o tema da "imagem de Deus" ou do "assemelhar-se" (*omoiousthai*) a Deus, temas que evocam, por sua vez, problemas e conceitos da tradição filosófica. A concepção cristão-medieval do homem nasce, assim, num

terreno onde as duas grandes tradições tecem uma complexa trama conceptual que aqui poderemos seguir apenas em suas grandes linhas.

1. *Concepção bíblica do homem*

É preciso acentuar de início que, entre a concepção bíblica do homem[3] e a concepção clássica que estudamos no capítulo I, existe uma inegável comunidade *temática*, ligada sem dúvida à universalidade da experiência humana e de seus conteúdos fundamentais. Assim, são temas comuns o homem e o divino, o homem e o universo, o homem e a comunidade humana, o homem e o destino e o tema que reúne todos os demais, ou seja, a unidade do homem. No entanto, a concepção bíblica é formulada na linguagem religiosa da revelação. Há nela, pois, um discurso sobre o homem que se supõe ter origem numa fonte transcendente. Esse discurso contém uma *teologia implícita*, ou seja, uma referência à sua origem como *fundamento* de sua verdade, referência que se tornará *teologia explícita* quando transposta em conceitos e métodos próprios do pensamento filosófico. É nesse sentido que se pode falar de uma teologia bíblica do homem, e é nela que se delineiam os traços fundamentais da antropologia bíblica que serão retomados pela antropologia cristã. Entre esses traços convém destacar os seguintes:

— a *unidade radical* do ser do homem, definida pela relação constitutiva que o ordena à audição da Palavra de Deus[4]. Essa relação é compreendida como "imagem" (*eikōn*), um tema que se tornará predominante na antropologia cristã[5]. A unidade do homem é pensada não numa perspectiva ontológica, mas *soteriológica*, e ela se desdobra em três momentos que se articulam como momentos de uma *história* ou de um itinerário salvífico. Trata-se, pois, da unidade de um desígnio de salvação que da parte de Deus é dom ou oferecimento e da parte do homem é *resposta* ou *aceitação*, a recusa do dom implicando justamente a perda da unidade ou a cisão irremediável do seu ser por parte do homem. Os três momentos definem, pois, uma *unidade de origem*, expressa nos temas da criação, da queda e da promessa, presentes já nos primeiros capítulos do livro da Origem (Gênesis); uma *unidade de vocação* expressa no tema da Aliança que percorre todo o AT e se consuma no Evento do Verbo feito carne no NT; uma *unidade de*

fim expressa no tema da vida na presença de Deus (AT) e da vida em Deus (NT). Não obstante certas contaminações gnósticas que alguns autores pensam descobrir em fórmulas do NT[6], o que separa radicalmente a concepção bíblica da unidade do homem de qualquer forma de dualismo ontológico é o fato de que a linguagem bíblica sobre o homem não se refere a *naturezas* que nele se oponham, mas a *situações* existenciais que traduzem as vicissitudes de seu itinerário em confronto permanente com a iniciativa salvífica de Deus e com a sua Palavra. Assim, o homem é "carne" (*basar*) na medida em que se revela a fragilidade e a transitoriedade de sua existência; é "alma" (*nefesh*) na medida em que a fragilidade é compensada, nele, pelo vigor de sua vitalidade; é "espírito" (*ruah*), ou seja, manifestação superior da vida e do conhecimento, pela qual o homem pode entrar em relação com Deus; finalmente, é "coração" (*leb*), ou seja, o interior profundo do homem, onde tem sua sede afetos e paixões, onde se enraízam inteligência e vontade e onde têm lugar o pecado e a conversão a Deus. A todos esses termos a tradução dos Setenta deu uma ressonância grega (*sarx, psyché, pneûma, kardía*) que incorporou significações provindas da tradição filosófica, o mesmo acontecendo com o NT, surgindo assim o risco do entrecruzamento da perspectiva *ontológica* grega com a perspectiva *existencial* e *soteriológica* bíblica[7];

— a manifestação progressiva do ser e do destino do homem por meio do próprio desenrolar da história da salvação. A concepção bíblica do homem não é uma *teoria* que se expõe num discurso articulado conceptualmente e que se pretende demonstrativo, como acontece na filosofia. Ela se dá a conhecer por meio da *narração* de uma história que, sendo história da revelação e dos gestos salvíficos de Deus, é igualmente história da revelação do homem a si mesmo. Nessa revelação progressiva, porque *histórica*, as situações fundamentais do homem vão sendo integradas na unidade profunda do seu ser-para-Deus. A leitura cristã do AT vê a consumação desse processo no mistério da encarnação do Verbo de Deus: o homem Cristo-Jesus passa a ser o arquétipo ou a *analogia entis concreta* como norma absoluta da concepção cristã do homem[8]. A antropologia do NT apresenta-se, pois, como a fonte primeira da visão bíblico-cristã do homem, da qual fluirá incessantemente o pensamento cristão sobre o homem ao longo dos séculos[9].

A antropologia do NT é, fundamentalmente, ou seja, em sua visão das situações existenciais elementares do homem, um prolongamento da antropologia do AT: os temas da "carne", da "alma", do "espírito" e do "coração" retornam, porém assumidos na perspectiva cristológica que lhes confere um sentido de profunda novidade com relação ao horizonte do AT. É sobretudo nos escritos paulinos e joaninos que essa novidade se faz mais nitidamente presente. Neles aparecem igualmente traços da *koiné* filosófica grega da época, mas uma análise cuidadosa mostra com indiscutível evidência a transposição dessa terminologia para o terreno de uma visão especificamente cristã, sendo um dos casos mais conhecidos a tricotomia *sôma, psiqué, pneûma* de 1Ts 5,23, cuja originalidade em face do correspondente esquema platônico foi amplamente demonstrada[10]. O mesmo se pode dizer das oposições típicas das cartas paulinas e dos escritos joaninos (como "carne"-"espírito", "animal" [*psiquikós*]-"espiritual" [*pneûmatikós*], "homem velho"-"homem novo" e outras em Paulo, ou "trevas"-"luz", "morte"-"vida", "mentira"-"verdade" e outras em João) que exprimem situações existenciais do homem em face da palavra e do apelo de Deus e não *naturezas* contrárias, como no caso do Gnosticismo[11].

2. Antropologia patrística

O Gnosticismo foi, com efeito, o grande adversário intelectual e espiritual do Cristianismo nos dois primeiros séculos[12]. Sua antropologia aprofunda o dualismo presente na tradição grega e difundido em sua forma radical pela tradição iraniana[13], dando-lhe ademais um sentido moral e soteriológico que fez da pregação gnóstica um rival poderoso do *kérigma* cristão. O dualismo preconizado pelas correntes gnósticas implica uma condenação da matéria, obra do princípio do mal, o que o coloca em oposição frontal à verdade central do anúncio cristão, expressa no "fazer-se carne" do Logos divino (*o lógos sárx egéneto*, Jo 1,14). Ora, a antropologia patrística desenvolve-se toda à luz do mistério da Encarnação, e é esse mistério que transpõe em um nível concreto, pela referência a um arquétipo *histórico*, o tema da "imagem e semelhança"[14].

O primeiro grande teólogo cristão a desenvolver de maneira rigorosa e coerente uma antropologia cristã em oposição e crítica

à antropologia gnóstica foi Sto. Irineu de Lião (século II), em sua obra *Adversus Haereses* (liv. III), onde o tema do homem reflexo da glória de Deus é o fio condutor da crítica irineana ao gnosticismo[15].

O pensamento patrístico, como é sabido, divide-se em duas grandes correntes, cujo fundo é comum, mas cujas particularidades são inconfundíveis: a patrística *grega* e a patrística *latina*. A antropologia cristã na tradição patrística grega sofre mais profundamente a influência da filosofia grega. Ela acentua, assim, o caráter *ontológico* da concepção do homem, o que não deixa de gerar tensões e dificuldades com o caráter *histórico* da visão bíblica. Essas tensões são típicas, por exemplo, do pensamento de Orígenes (séc. III), sem dúvida o maior teólogo da patrística grega, em cujo pensamento se dá pela primeira vez, em proporções grandiosas e dramáticas, o encontro entre cristianismo e platonismo[16]. A antropologia origeniana opera a transposição de vários temas de origem platônica como a "assimilação" (*omoíôsis*) a Deus e a preexistência da alma numa perspectiva cristã, mas deixando abertos problemas de interpretação que suscitaram uma interminável querela na tradição patrística grega. Por outro lado, a repercussão das grandes controvérsias trinitárias e cristológicas do século IV sobre a antropologia cristã deu origem a temas que se tornarão fundamentais no desenvolvimento posterior da concepção cristã do homem, como os de "subsistência" (*hypóstasis*) como "pessoa", de "natureza" (*physis*) como "essência" (*ousía*) ou o de "vontade" (*thélêma*). No século IV, a obra de S. Gregório de Nissa sobre a constituição do homem (*De hominis opificio*) e no século V a de Nemésio de Emesa sobre a natureza do homem (*De natura hominis*) representam uma síntese antropológica da patrística grega, sendo que a obra de Nemésio, por longo tempo atribuída a Gregório, terá influência na Idade Média latina[17].

Na patrística latina, embora os temas antropológicos ocupem uma parte importante no pensamento de Tertuliano (séculos II-III) que deixou escrito um *De Anima*, é na obra de Sto. Agostinho (354-430) que a concepção cristã do homem em sua expressão latina alcança uma amplitude e uma profundidade que fizeram dela um marco decisivo na história da cultura ocidental[18].

Podemos identificar três fontes principais que confluíram na visão agostiniana do homem:

a) o *neoplatonismo*, que constitui a base da formação filosófica de Agostinho e ao qual ele teve acesso por meio de alguns textos de Plotino e de Porfírio e do neoplatônico latino Mário Vitorino, célebre professor de Retórica convertido ao Cristianismo[19]. O eco mais conhecido dessa formação neoplatônica de Agostinho se encontra no livro VII das *Confissões*. Alguns críticos quiseram ver nos traços pessimistas da visão agostiniana do homem uma influência persistente do maniqueísmo ao qual Agostinho aderiu em sua juventude. Essa interpretação, no entanto, é dificilmente aceitável, em primeiro lugar pelo caráter radical da crítica a que Agostinho submeteu a doutrina maniqueísta e, em segundo lugar, pelo fato de que o pessimismo de Agostinho não tem nenhum resquício dualista, pois envolve o homem todo, sendo igualmente o homem todo objeto do desígnio e da ação salvífica de Deus. A influência neoplatônica se fará sentir sobretudo na elaboração agostiniana do tema da estrutura do "homem interior" coroada pela *mens* (equivalente ao *noûs* da antropologia neoplatônica) e na qual Deus está presente como *interior* e *superior* (*interior intimo et superior summo*, *Conf.* III, 6);

b) a *antropologia paulina*, que fornece a Agostinho uma visão do homem eminentemente soteriológica, a partir da qual ele formulará a doutrina do pecado original e da graça e aprofundará, no contexto da controvérsia antipelagiana, o problema da liberdade e do livre-arbítrio, introduzindo no pensamento antropológico ocidental uma temática que se tornará, a partir de então, uma matriz fundamental para a elaboração da idéia do homem característica de nossa civilização. O que se poderia denominar impropriamente o pessimismo agostiniano busca provavelmente sua origem nessa fonte paulina de seu pensamento e, por isso mesmo, nada tem a ver com qualquer herança maniqueísta, devendo ser entendido na perspectiva da dialética paulina do pecado e da graça, na qual se enraíza o conceito agostiniano de liberdade[20];

c) a *antropologia da narração bíblica da criação* que constitui um dos temas preferidos das meditações de Agostinho, como o atestam os livros XI a XIII das *Confissões*, o *De Genesi ad litteram*, o *De Genesi contra manichaeos* e outras inúmeras passagens de sua obra, nas quais retorna o tópico inesgotável do Deus criador. É nesse contexto que encontra seu lugar próprio o tema funda-

mental da antropologia patrística sobre o homem *imagem* de Deus que Agostinho trata com predileção[21] e do qual sua antropologia recebe o paradigma ideal para julgar a verdadeira natureza e a destinação do homem (ver *Conf.*, XIII, 22-24). É também o tema da *imagem* que alimenta as profundas e sutis análises psicológicas que Agostinho desenvolve a propósito de sua meditação do mistério trinitário (ver sobretudo *De Trinitate*, livros III a XII) e que constituem a vertente estrutural de sua antropologia.

É importante observar que as linhas teóricas da antropologia agostiniana acompanham em estreito paralelismo as linhas do seu itinerário existencial, sendo Agostinho o único pensador antigo no qual a busca da verdade surge do íntimo de uma experiência pessoal que aparece entrelaçada com a própria expressão teórica da verdade: o primeiro pensador, em suma, no qual o pensamento do ser é inseparável da descoberta do Eu[22]. Fazendo confluir as três fontes acima citadas na própria experiência de Agostinho, os tópicos fundamentais de sua antropologia aparecem em sua coerência profunda:

— o homem como *ser uno*: não obstante a influência neoplatônica e expressões que poderiam fazer supor uma concepção instrumentalista na relação da alma e do corpo, a unidade do homem é assegurada pela referência ao horizonte teológico em cujo âmbito ela é pensada. A *criação* do homem como episódio culminante da criação de todo o universo segundo a narração genesíaca implica uma superação radical do dualismo maniqueísta; a *encarnação* do Verbo, no qual todas as coisas foram criadas (paralelismo entre a narração do Gênesis e o Prólogo joanino), implica a assunção do corpo na unidade da natureza humana na qual o Verbo se encarnou; enfim a *ressurreição* de Cristo, antecipação e promessa da ressurreição de seu corpo que é a Igreja (doutrina central na eclesiologia de Agostinho), implica a restituição escatológica da unidade do homem tal como procedeu da Palavra criadora de Deus[23];

— o homem como *ser itinerante*: esse aspecto é o que aparece mais intimamente ligado à experiência de Agostinho e à sua tradução nas categorias de uma antropologia existencial da qual as *Confissões* constituem o texto fundamental[24]. A itinerância do homem segundo a visão agostiniana é essencialmente um aspecto da concepção do tempo como caminho para a eternidade: um cami-

nho que se faz e avança no próprio desenrolar da vida humana[25]. O itinerário é, portanto, em primeiro lugar um itinerário da *vida* pensado segundo a radical ordenação do homem para Deus e no qual o evento da "conversão" — categoria que, para Agostinho, deriva diretamente da *metánoia* evangélica — passa a ser o evento central e decisivo[26]. O itinerário da vida procede, segundo Agostinho, ao longo de duas linhas distintas, mas dialeticamente relacionadas entre si: o itinerário da *mente*, que pode ser resumido num texto conhecido do *De Trinitate* (XV,2): *sic ergo quaeramus tamquam inventuri; sic inveniamus tamquam quaesituri*. O pensamento filosófico-teológico de Agostinho é um pensamento inquisitivo em sua essência[27], e essa inquisição da mente que é necessariamente uma busca de Deus — um *quaerere Deum* que arrasta o homem todo simbolizado na inquietude do coração[28] — não é senão a transcrição intelectual do itinerário da vida; o itinerário da *vontade*, cujo ponto de partida é o livre-arbítrio na condição do homem pecador e que, sob a ação da graça, caminha para a *libertas* verdadeira que é deleitação na justiça. O itinerário da vontade é, propriamente, o itinerário da beatitude, tema que Agostinho recebe da filosofia clássica e transpõe para o centro de sua antropologia teológica[29].

À concepção do homem como ser itinerante corresponde, como dimensão essencial da antropologia agostiniana, a representação grandiosa do *itinerário da humanidade* simbolizado na figura das duas cidades, tema da última e maior obra de Agostinho, o *De Civitate Dei*. A leitura teológica da história humana apóia-se aí numa visão linear do tempo, não como mera sucessão cronológica, mas, segundo o modelo da vida humana, como crescimento para a consumação final na segunda e definitiva manifestação do Cristo. Ao esquema circular do tempo, imagem de uma perfeição que retorna eternamente sobre si mesma, conforme a tradição platônica, sucede o esquema linear de uma história orientada radicalmente para Deus pela *dispensatio temporalis* do Verbo feito carne ou pelo envolvimento dramático da eternidade no tempo[30];

— o homem como ser-para-Deus é o terceiro tópico fundamental da antropologia agostiniana, que dá um sentido definitivo à unidade do homem e à sua itinerância. O homem é pensado como ser-para-Deus, seja em virtude do caráter dinâmico de sua estrutura de imagem em que a ordenação para Deus aparece como

linha fundamental da atividade do homem interior segundo o ritmo triádico de sua vida (*memoria, intelligentia, voluntas*; *mens, notitia, amor*...), seja pela inelutável participação do homem histórico na dialética das duas cidades, segundo a direção do amor profundo que o move: *fecerunt itaque civitates duas amores duo*[31].

A antropologia agostiniana representa uma transposição genial da tradição platônica nas linhas temáticas fundamentais da tradição bíblica e da tradição cristã da patrística anterior[32]. Ela será a matriz da concepção medieval do homem, mas sua influência se estenderá até nossos dias, constituindo uma das referências permanentes do pensamento antropológico ocidental.

3. *Concepção medieval do homem*

A antropologia medieval vai buscar seus temas e sua inspiração em três fontes principais que irão constituir as *auctoritates* por excelência na vida intelectual da Idade Média: a Sagrada Escritura ou *sacra pagina*, autoridade maior e incontestada; os Padres da Igreja dentre os quais se destaca a figura de Sto. Agostinho, referência privilegiada após a Escritura; os filósofos e escritores gregos e latinos, dentre os quais Aristóteles se afirmará, a partir do século XIII, como o *Philosophus* simplesmente ou, como se exprimirá Dante, *il maestro di color che sanno* (*Inf.* IV, 131). Por outro lado, não obstante o privilégio concedido às *auctoritates* no método medieval do saber, a concepção do homem evolui em estreita relação com o próprio desenvolvimento da civilização. Ora, em que pesem estereótipos historiográficos largamente difundidos, a civilização medieval conheceu uma evolução complexa e passou por profundas crises[33], nela já se delineando muitas das linhas que se prolongarão nos tempos modernos. Assim, a concepção do homem apresenta na Idade Média uma surpreendente riqueza que estudos recentes têm procurado explorar[34].

No campo filosófico-teológico, a influência de Sto. Agostinho é predominante até o século XII. Somada à influência dos escritos dionisianos, que se torna também poderosa a partir do século IX, ela imprime às primeiras expressões da antropologia medieval traços neoplatônicos característicos que se integrarão naturalmente à estrutura do pensamento simbólico dominante até o século XII[35].

O aristotelismo se imporá a partir do século XIII[36], mas a autoridade de Agostinho continua elevada acima de todas as outras e só inferior à da *sacra pagina*. Assim, a antropologia medieval, em seu apogeu, mostrará uma tensão permanente entre aristotelismo e agostinismo, cujo equilíbrio é assegurado pela tradição bíblico-cristã[37]. A originalidade desse equilíbrio manifesta-se nos traços fundamentais da antropologia cristão-medieval, na qual assistimos a uma transposição, em contexto espiritual e conceptual modelado pela herança bíblico-cristã, das oposições que assinalaram o pensamento antropológico na tradição filosófica clássica. Constitui-se, assim, uma filosofia cristã do homem, a cujas exigências de inteligibilidade deverão submeter-se as categorias antropológicas herdadas da filosofia antiga[38]. Nela, duas questões adquirem particular relevo[39]: a da *historicidade* e a da *corporalidade* do homem. No primeiro caso, a "natureza" humana aparece estruturalmente inserida numa situação histórica que é determinante do destino dos indivíduos e que, segundo a visão agostiniana, orienta toda a história: a situação *soteriológica*, definida pelos acontecimentos salvíficos da *historia salutis*. No segundo caso, ainda aqui na trilha da reflexão antropológica de Agostinho, a compreensão do corpo na unidade de essência do homem permanece uma exigência fundamental da doutrina da criação e dos pressupostos antropológicos do mistério da Encarnação do Verbo. Assim, segundo as palavras de M.-D. Chenu[40], o problema da união da alma e do corpo torna-se "o ponto sobre o qual, mesmo em teologia, os problemas encontraram posição e as mentalidades sua clivagem".

A síntese mais bem-sucedida da antropologia medieval, vamos encontrá-la no pensamento de Sto. Tomás de Aquino (1225-1274). Nela convergem as grandes teses da antropologia clássica e da antropologia bíblico-cristã, encontrando finalmente seu ponto ideal de equilíbrio[41]. Dois termos consagrados na historiografia da filosofia medieval encerram as complexas correntes de idéias que vieram confluir na antropologia tomista: o agostinismo e o aristotelismo. Sobretudo o aristotelismo, que Sto. Tomás procurou reconstituir em sua autenticidade original nos comentários aos textos de Aristóteles, chega de fato ao Ocidente latino nos séculos XII e XIII acompanhado de elementos provindos de outras correntes da filosofia grega, sobretudo do neoplatonismo[42]. A antropologia tomásica pode ser situada, assim, num espaço conceptual delimitado por três coordenadas:

— a concepção *clássica* do homem como *animal rationale*[43];
— a concepção *neoplatônica* do homem na hierarquia dos seres, como ser fronteiriço entre o espiritual e o corporal[44];
— a concepção *bíblica* do homem como criatura, imagem e semelhança de Deus[45].

Consideremos cada um desses aspectos:

Na perspectiva da definição clássica, o grande problema com o qual se defronta Sto. Tomás é o da *unidade* do homem ou o da relação da alma racional com o corpo, que se apresenta como um dos temas mais vivamente polêmicos da filosofia medieval. A tese da pluralidade das formas substanciais hierarquizadas no mesmo composto atraía muitas simpatias e parecia a mais apta a preservar a natureza espiritual da alma intelectiva. Mas Sto. Tomás a rejeita decididamente mantendo, com Aristóteles, a unidade da forma substancial e, portanto, a rigorosa unidade hilemórfica do homem. Ao mesmo tempo, no entanto, mantém a estrita espiritualidade da alma e, portanto, sua essencial transcendência sobre a matéria e sua criação imediata por Deus. Sendo, porém, a *anima intellectiva* a única forma substancial do composto humano[46], a diferença específica *rationale* da definição clássica determina todo o homem, assegurando assim a *unidade antropológica* exigida pela tradição bíblico-cristã. A alma intelectiva é, pois, a *enteléqueia* do corpo ou o ato que o integra na perfeição essencial do ser-homem, e de sua unicidade deriva a unidade do agir e do fazer humanos, conclusão de grande importância para a *ética* tomásica[47]. Da unidade profunda do homem fluem, portanto, suas faculdades de agir e fazer (*potentiae activae*) que, para Sto. Tomás, são distintas da alma, estando esta, como princípio primeiro da unidade e da perfeição do homem, sempre em ato[48]. O *rationale* como diferença específica do homem designa primeiramente a razão discursiva (*ratio*), forma do conhecimento intelectual inferior à inteligência propriamente dita (*intellectus*) que é própria dos espíritos puros, mas da qual também o homem participa[49].

O lugar do homem na hierarquia dos seres aparece a Sto. Tomás essencialmente determinado por sua natureza racional. É em função desse problema que a definição do homem como *animal rationale*, além de seu interesse teórico, adquire igualmente um

significado *prático* fundamental[50]. Com efeito, é a partir da racionalidade como diferença específica que o homem, encontrando seu lugar na natureza, pode empreender a busca do seu *fim*. A *eudaimonia* do homem deve ser proporcionada à sua razão: essa conclusão perfeitamente aristotélica entra em tensão, no contexto em que Sto. Tomás a demonstra[51], com a revelação cristã do fim *sobrenatural* do homem, abrindo-se aqui um dos capítulos mais importantes e mais discutidos da antropologia tomásica[52]. No que diz respeito à sua situação no universo, o predicado da racionalidade confere ao homem a característica singular de se encontrar na fronteira do espiritual e do corporal, do tempo e da eternidade[53]. O homem é *horizon et confinium*[54], e essa sua posição mediadora permite definir sua relação com a ordem do cosmos, com o tempo e com a história[55].

O tema bíblico do homem *imagem de Deus* é tratado por Sto. Tomás em contexto *teológico*. Ele supõe, no entanto, uma filosofia do homem em sua relação com Deus que tem como tema fundamental a idéia da *perfeição* relativa do homem participante da perfeição absoluta de Deus, da qual decorre a capacidade de conhecer a verdade e de agir moralmente segundo o bem. É essa a versão tomásica da *autárqueia* ou independência do homem na ordem natural segundo a tradição clássica, mas que admite, em contexto cristão, uma essencial capacidade (*potentia oboedientialis*) de abrir-se à iniciativa gratuita de Deus que funda a ordem sobrenatural[56]. É a metafísica da participação que está, pois, nos fundamentos filosóficos do tema bíblico da *imagem* tal como Sto. Tomás o pensa e integra em sua antropologia. Ela culmina na afirmação da intrínseca inteligibilidade do *existir* da criatura (*esse participatum*) em sua dependência (relação de criaturalidade) do existir absoluto (*esse subsistens*) de Deus[57]. O tema da *imagem* pode ser assim considerado o centro irradiador da antropologia tomásica, pois é em torno dele que se articulam os três planos da *natureza*, da *graça* e da *glória*, que são os três estados da existência humana considerada filosoficamente em sua *essência* e teologicamente em sua *história*[58].

Tomás de Aquino realiza assim uma síntese admiravelmente equilibrada e profunda da tradição clássica e da tradição cristã no *campo da antropologia*. Nos séculos que se seguiram até o fim da Idade Média, assistimos ao aparecimento de novas tendências do

pensamento filosófico e teológico orientadas em sentido oposto à síntese tomásica em antropologia. O voluntarismo inaugurado por Duns Escoto no século XIV, o nominalismo que prevaleceu no século XV operaram no sentido da desagregação da síntese medieval entre filosofia e teologia, percorrendo um caminho que irá conduzir à filosofia moderna e a uma nova concepção do homem.

É preciso não esquecer, por outro lado, que ao longo do desenvolvimento da civilização medieval o concurso de múltiplas causas conduz lentamente à reabilitação do *homo artifex*, rejeitado a um plano secundário pela preeminência dada à vida contemplativa na tradição clássica. Significativas são, a esse respeito, entre outras, as obras dos dois representantes da escola de São Vítor (Vitorinos), da abadia de São Vítor em Paris. São elas o *Didascalicon* de Hugo de São Vítor (1096-1141) e o *Liber exceptionum* de Ricardo de São Vítor (1110-1173)[59].

NOTAS

1. A Antropologia é um campo importante e mesmo decisivo do encontro entre helenismo e cristianismo. Há uma imensa bibliografia a respeito. Um *dossier* bem-documentado da questão encontra-se em Cl. Tresmontant, *La métaphysique du Christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne*, Paris, Seuil, 1961.

2. Ver as reflexões de W. Jaeger em *Early Christianity and Greek Paideia*, The Belknap Press of the Harvard University Press, 1961: idem, *Humanisme et Théologie* (tr. fr. de H. D. Saffrey), Paris, ed. du Cérf, Paris, 1956.

3. Ver o artigo "Homme" de X. Léon-Dufour no *Dictionnaire de Théologie biblique*, Paris, Cerf, 1963 (tr. port. São Paulo, Edições Loyola) e artigos correlativos. O livro de referências fundamental é o de H. Wolff, *Antropologia do Antigo Testamento*, tr. port. São Paulo, Edições Loyola, 1975. Sobre a antropologia hebraica ver ainda M. Landmann, *Fundamental-Anthropologie*, op. cit., pp. 222-242.

4. A teologia da audição da Palavra foi desenvolvida pelo grande teólogo K. Rahner em *Hörer des Wortes: neu bearbeitet* v. J. B. Metz, Kösel, Munique, 1963; tr. fr. *L'homme à l'écoute du Verbe*, Paris, Mame, 1963.

5. Sobre o tema da "imagem" ver R. Javelet, *Image et Ressemblance au XIIème siècle*, Paris, Letouzey et Ané, 1967, vol. 1, pp. 1-66.

6. Ver, p. ex., S. Pétrement, *Le Dieu Séparé: les origines du Gnosticisme*, Paris, Cerf, 1984, pp. 147-304.

7. Sobre essa tensão ver H. C. Lima Vaz, *Cristianismo e consciência histórica*, ap. *Ontologia e História*, São Paulo, Duas Cidades, 1968, pp. 205-210, 235-244; e a observação da nota em *Escritos de Filosofia* I, *Problemas de fronteira*, São Paulo, Edições Loyola, 1986, p. 201, n. 37.

8. A expressão *Analogia entis concreta* é de H. U. von Balthasar in *Theologie der Geschichte*, 2ª ed., Eisiedeln, Johannes Verlag, 1959, pp. 53-54; ver também J.-Y. Lacoste, *Note sur le Temps* (col. Thélogiques), Paris, PUF, 1990, pp. 78-80.

9. Uma excelente síntese desse pensamento encontra-se em J. Mouroux, *Sens chrétien de l'homme*, Paris, Aubier, 1945.

10. Ver A.-J. Festugière, *L'idéal religieux des Grecs et l'Évangile*, Paris, Gabalda, 1932, pp. 197-220.

11. Sobre o gnosticismo, a bibliografia é muito vasta. Ver uma síntese magistral em H. Jonas, *La Religion Gnostique* (tr. fr.), Paris, Flammarion, 1978.

12. Ver o livro já citado de S. Pétrement, *Le Dieu séparé*, supra, n. 6.

13. As origens iranianas do dualismo parecem incontestáveis. Ver S. Pétrement, *Le dualisme chez Platon, les Gnostiques et les Manichéens*, Paris, PUF, 1946.

14. Sobre o tema do "assemelhar-se" com Deus e sua relação com a tradição filosófica grega ver as observações de W. Jaeger em *Scripta minora*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1960, II, pp. 429-439, 469-481.

15. Ver A. Orbe, *La Antropologia de San Irineo*, Madri, BAC, 1969.

16. Sobre Orígenes em sua relação com o platonismo ver E. von Ivanka, *Plato Christianus: Ubernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1964, pp. 101-150.

17. Ver Nemésio de Emesa, *De Natura Hominis*, tr. de Burgundio, éd. critique avec une introduction sur l'anthropologie de Nemesius par G. Verbeke — J. R. Moncho, Leiden, Brill, 1975. Sobre a antropologia de Nemésio ver ainda G. Lafont, *Structure et méthode de la Somme Théologique de saint Thomas d'Aquin*, Paris, Desclée, 1960, pp. 194-195.

18. Ver G. Mertens, *Augustine's image of Man*, ap. *Images of Man in ancient and medieval Thought*, op. cit., pp. 175-198; e a obra clássica de E. Gilson, *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, 2ª ed., Paris, Vrin, 1943, pp. 286-298. Ver ainda as páginas sugestivas de E. Przywara, *Augustin: passions et destins de l'Occident* (tr. fr. de Ph. Secrétan), Paris, Cerf, 1987, pp. 94-100.

19. Sobre a formação de Agostinho, ver o livro fundamental de P. Courcelle, *Recherches sur les "Confessions" de Saint Augustin*, Paris, de Boccard, 1950, e a síntese magistral de J. J. O'Meara, *La jeunesse de Saint Augustin: introduction à la lecture des Confessions* (tr. fr. de J. H. Marrou), Friburgo S./Paris, Éditions Universitaires-Cerf, 1988.

20. São sugestivas as análises de H. Jonas, *Augustin und das paulinische Freiheitsproblem: eine philosophische Studie zum pelagianischen Streit*, 2ª ed., Göttingen, Vandehoeck u. Ruprecht, 1965.

21. Ver G. Mertens, art. cit., pp. 188-189.

22. Mas o Eu agostiniano é pensado em sua ordenação existencial a Deus, e a antropologia agostiniana é inseparável da própria personalidade e experiência espiritual de Agostinho, cujo itinerário é uma "aventura da razão e graça". Ver A. Mandouze em sua obra fundamental: *Saint Augustin: l'aventure de la raison et de la grâce*, Paris, Les Études Augustiniennes, 1968.

23. Sobre a "alma" em Agostinho ver as páginas clássicas de E. Gilson, *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, op. cit., pp. 56-72; e sobre a originalidade da antropologia de Agostinho ver B. Groethuysen, *Anthropologie philosophique*, Paris, Gallimard, 1952, pp. 103-129.

24. Ver H. de Noronha Galvão, *Die existentielle Gotteserkenntnis bei Augustin: eine hermeneutische Lektüre der Confessiones*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1981.

25. Ver H. C. Lima Vaz, *A metafísica da interioridade: Santo Agostinho*, ap. *Ontologia e História*, op. cit., pp. 93-106.

26. Sobre esse aspecto ver J. M. Le Blond, *Les conversions de saint Augustin*, Paris, Aubier, 1950.

27. Faz-se presente aqui o tema do *inquietum cor: Fecisti nos ad Te, Domine et inquietum est cor nostrum donec requiescat in Te* (*Conf* 1,1). Sobre a inquisição da mente ver A. Mandouze, op. cit., pp. 252-288.

28. A inquietude do coração tem descanso, afinal, segundo Agostinho, na sabedoria que é liberdade na caridade. Ver Noronha Galvão, op. cit., pp. 81-290.

29. Ver R. Holte, *Béatitude et Sagesse: Saint Augustin et le problème de la fin de l'homme dans la philosophie antique*, Paris, Les Études Augustiniennes, 1962.

30. Sobre esse problema ver a obra clássica de J. Guitton, *Le temps et l'éternité chez Plotin et Saint Augustin*, Paris, Boivin, 1933; e as observações de Mandouze, op. cit., pp. 294-296.

31. *De Civitate Dei*, XIV, 28; ver *Enarratio in Psalmum LXIV*, 2,26, e *De Genesi ad litteram*, XI, 15.

32. Sobre agostinismo e platonismo ver E. von Ivanka, *Plato Christianus*, op. cit., pp. 189-224.

33. Sobre a civilização medieval ver J. Le Goff, *La civilisation de l'Occident médiéval* (col. Les grands Civilisations), Paris, Arthaud, 1965; R. Foissier (dir.), *Le Moyen-Âge*, I, II, III, Paris, Armand Colin, 1982-1983.

34. Sobre a antropologia na Idade Média são fundamentais duas obras em colaboração, constituindo as Atas do 1º e do 7º Congressos Internacionais de Filosofia medieval: *L'homme et son destin d'après les penseurs du Moyen-Age*, Louvain-Paris, B. Nauwelaerts, 1960, e *L'homme et son univers au Moyen-Age* (ed. C. Wenin), 2 vols., Louvain-Paris, Peters-Vrin, 1986. Uma boa síntese em G. Gusdorf, *L'homme et le monde dans la culture médiévale*, ap. *Les sciences humainés et la pensée occidentalle*, II, 2ème éd., Paris, Payot, 1968, pp. 115-291.

35. Uma brilhante exposição do pensamento simbólico em sua expressão artística encontra-se em G. Duby, *Le temps des cathédrales: L'art et la société 980-1240*, Paris, Gallimard, 1976, pp. 121-162.

36. Ver H. C. Lima Vaz, *Fisionomia do século XIII*, ap. *Escritos de Filosofia* I, op. cit., pp. 11-33.

37. Ver D. Galli, *L'uomo nella filosofia del medioevo*, ap. *L'homme et son destin...*, pp. 105-114; sobre a continuidade da tradição clássica e do pensamento medieval, ver G. Verbeke, *L'homme et son univers de l'Antiquité classique au Moyen-Âge*, ap. *L'homme et son univers...*, op. cit. I, pp. 17-41.

38. Esse ponto foi estudado magistralmente por E. Gilson em *L'espirit de la philosophie médiévale*, 2ª ed., Paris, Vrin, 1942.

39. São esses os tópicos desenvolvidos na comunicação de M.-D. Chenu, *Situation humaine, corporalité et temporalité*, ap. *L'homme et son destin...*, op. cit., pp. 23-49.

40. M.-D. Chenu, loc. cit., p. 42.

41. Ver as obras em colaboração, *L'anthropologie de Saint Thomas*, Friburgo, Publications Universitaires, 1974, e *L'anima nell'antropologia di Santo Tommaso d'Aquino* (a cura di A. Lobato), Milão, Massimo, 1987.

42. Ver R. Bodeüs, *L'influence des doctrines grecques sur l'anthropologie thomiste*, ap. *L'homme et son univers,...*, op. cit., I, pp. 252-259. O A. mostra em que sentido Sto. Tomás considera o hilemorfismo antropológico de Aristóteles como uma síntese do materialismo e do espiritualismo das filosofias anteriores.

43. Esse aspecto é desenvolvido por N. Hinske no capítulo sobre Tomás de Aquino em M. Landmann, *De Homine*, op. cit., pp. 112-130.

44. Esse tema é o objeto de estudo aprofundado por F. Marty, *La perfection de l'homme selon Saint Thomas d'Aquin*, Roma, Universidade Gregoriana, 1962, pp. 163-198; ver também P. Engelhardt, *Der Mensch und seine Zukunft: zur Frage nach dem Menschen bei Thomas v. Aquin*, ap. *Die Frage nach dem Menschen* (Festgabe Max Müller), Friburgo B.-Munique, Alber, 1966, pp. 352-374. Um estudo textual completo é o de J. Legrand, *L'homme et l'univers dans la philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, 2 vols., Louvain, Museum Lessianum, 1946. G. Verbeke, "Man as frontier according to Aquinas", ap. *Aquinas and Problems of his Time*, The Hague-Leuven, Brill, 1976, pp. 195-223; Ver também A. de Libera, *Penser au Moyen-Âge*, Paris, Seuil, 1991, p. 384, nota 26.

m

45. Essa perspectiva teológica prevalece na construção da *Summa contra Gentes*, II, cps. 56-90; e da *Summa Theologiae* 1ª p., q. q. 75-102 e ao longo da 1a 2ae. Ver G. Lafont, *Structures et méthode dans la Somme Théologique de Saint Thomas d'Aquin*, op. cit., pp. 265-298 (v. pp. 164-171).

46. Questão tratada magistralmente na *S.Th.*, 1a, q. 76; ver *S.C.G.*, II, caps. 56, 57, 59; *qu. disp. de Anima*, a. a. 1 e 2; *De Spirit. Creat.*, a.2.

47. A *anima rationalis* é o princípio instituidor da unidade do homem. Ver 1a, q. 76 a.3 c.; N. Hinske, art. cit., p. 116, e J. Moreau, "L'homme et son âme selon Saint Thomas d'Aquin", *Rev. Philosophique de Louvain*, 1976, pp. 5-29.

48. Ver *S.Th.*, 1a, q. 77 a.1; um estudo magistral dessa questão encontra-se em A. Forest, *La structure métaphysique du concret selon S. Thomas d'Aquin*, 2ª ed., Paris, Vrin, 1950, pp. 265-288.

49. Ver *S.Th.* 1a, q. 58, a.3 c. e ad 3m.

50. Ver N. Hinske, loc. cit., pp. 121ss.

51. Ver sobretudo a *S.C.G.*, III, cap. XXV a cap. LXIII; e *S.Th.*, 1a 2ae, q.2, a 1 a 8 p. 75 nota 53: no fim da nota acrescentar: Sobre os estudos atuais em torno do *De Causis* ver Cristina d'Ancona Costa, "Saint Thomas, lecteus du *Liber de Causis*", ap. *Revue Thomiste*, 92 (1992): pp. 785-817.

52. A propósito, ver H. C. Lima Vaz, *Tomás de Aquino e o nosso tempo: o problema do fim do homem*, ap. *Escritos de Filosofia* I, op. cit., pp. 34-70. É a própria razão que deve demonstrar a inadequação do "fim natural" à perfeita *beatitudo* do homem.

53. Essa idéia remonta ao Estoicismo médio (Possidônio de Apaméia) e foi transmitida a Sto. Tomás por meio da *Elementatio theologica* de Proclo (*stoicheiôsis theologikê*) conhecida na Idade Média como *Liber de Causis* e atribuída a Aristóteles,

mas cuja procedência Sto. Tomás reconheceu. Sobre o comentário ao *De Causis*, ver J. A. Weisheipl, *Tommaso d'Aquino: vita, pensiero, opere*, tr. it., Milão, Jaca Book, 1988, p. 379, n. 51.

Sobre os estudos atuais em torno do *De Causis* ver Cristina d'Ancona Costa, "Saint Thomas, lecteur du Liber de Causis", ap. *Revue Thomiste*, 92 (1992): pp. 785-817.

54. Ver *In lib. de Causis, prop. 2; in III Sent, Prol.;* S.C.G. II, cap. 68; III, cap. 61; IV cap. 55; *De Anima, qu. un.* a.1 c.

55. Ver P. Engelhardt, art. cit., pp. 352-354; sobre a metafísica da ordem em Sto. Tomás ver A. Silva-Tarouca, *San Tommaso oggi: tentativa di construire una metafisica esistenziale dell'ordine secondo San Tommaso d'Aquino* (tr. it.), Turim, Marietti, 1954. Ver aí pp. 59-79: o fundamento da construção da ordem.

56. Ver *S.C.G.*, III, cap. LII e LIII; ver, igualmente, P. Masterson, *The coexistence of Man and God in the philosophy of Saint Thomas Aquinas*, ap. *Images of Man in ancient medieval Thought*, op. cit., pp. 335-351.

57. Ver G. Lafont, *Structure et Méthode*, op. cit., pp. 168-169.

58. O tema da imagem na perspectiva agostiniana da mente como *imago Trinitatis* é tratado segundo os princípios da antropologia tomásica em *De Verit.* I, q. 93, a. 1-9; I IIae. *Prol.* q. X, a. a. I a 13. Excelentes sínteses da concepção do homem em Sto. Tomás, encontramo-las em J. B. Lotz, *Martin Heidegger et Saint Thomas d'Aquin* (tr. fr.), Paris, PUF (col. Théologiques), 1988, pp. 90-137; e Y. Cattin, "De l'homme humain: la question de l'homme dans lá pensée de Saint Thomas d'Aquin", *Revue de Philosophie et Théologie*, 121 (1989): 25.

59. Ver, a propósito, M. de Gandillac, "Les deux voies: théorie et pratique", ap. *Genèses de la Modernité*, Paris, Cerf, 1992, pp. 88-122.

III

A CONCEPÇÃO MODERNA DO HOMEM

Considerando-se a cultura ocidental em sua periodização cronológica comumente admitida, podemos dizer que a concepção *moderna* do homem, lentamente elaborada nos séculos medievais e já claramente perceptível em alguns aspectos daquela que foi chamada a *renascença* do século XII[1], aspectos que se acentuam ao longo dos séculos XIII e XIV[2], emerge com seus traços quase completos no século XV e verá esses traços completados e integrados até o século XVIII, quando o chamado *homem moderno* já ocupa o centro da cena da história e passa a ser a matriz das concepções contemporâneas do homem que se formularão nos séculos XIX e XX. Na medida em que os fios da história se entrelaçam numa complexidade sempre maior e em que a civilização ocidental amplia suas bases materiais e efetivamente se universaliza[3], as concepções do homem, sobretudo em sua expressão filosófica que aqui nos ocupará, tornam-se também mais complexas e passam a enfrentar o difícil problema da chamada "pluralidade antropológica", quando a unidade cultural (como na Grécia) ou religiosa (como na Idade Média) da imagem do homem é desfeita pela descoberta da imensa diversidade das culturas e dos tipos humanos e pelo próprio avançar das ciências do homem que submetem seu objeto a uma análise minuciosa e, aparentemente, desagregadora de sua unidade[4]. Nosso propósito aqui é o de acompanhar em seus momentos mais importantes a história da formação da concepção moderna do homem, ou seja, a sucessão dos perfis filosóficos do homem moderno.

1. *A concepção do homem no humanismo*

A época que ficou conhecida na historiografia moderna com o nome de Renascença estende-se do século XIV ao século XVI, quando atinge seu *clímax* e declina para dar lugar à idade barro-

ca. Ela foi assinalada por transformações de toda ordem na Europa ocidental, dando origem a uma civilização brilhante, com traços que definem nitidamente a sua originalidade com relação à civilização medieval que a precedeu[5]. Na ordem das idéias, a civilização da Renascença veio a ser conhecida como idade do *humanismo*. Esse termo tem aqui uma conotação peculiar: indica ao mesmo tempo uma nova sensibilidade em face do homem e a redescoberta e exaltação da literatura clássica, sobretudo latina, considerada a mais alta expressão dos valores preconizados pelo humanismo e o mais apto instrumento para elevar o homem à altura de sua verdadeira humanidade: *homo humanus*. A civilização da Renascença foi a primeira civilização do livro impresso, e essa característica influiu decisivamente na difusão do ideal humanista. Ela viu o nascimento da filologia clássica, que irá tornar possível uma nova forma de apropriação da herança literária da Antiguidade. É num contexto de complexas influências que se forma, pois, a concepção renascentista do homem. De um lado a tradição cristão-medieval ainda poderosamente presente e dando ao humanismo renascentista a fisionomia de um *humanismo cristão*[6]. De outro, o ideal de humanidade inspirado nos autores antigos e que se tentava conciliar, com maior ou menor êxito, com a tradição cristã. Finalmente, a nova sensibilidade surgida no bojo de profundas transformações nas estruturas materiais e simbólicas do mundo europeu ocidental e que nele desenham uma nova paisagem social, política e religiosa[7].

A literatura em torno da antropologia renascentista é muito vasta[8]. Vamos, nesse imenso campo, fixar apenas um pensador típico e quase paradigmático, o cardeal Nicolau de Cusa (1401--1464), e duas idéias matrizes que estão nos fundamentos da concepção renascentista do homem, a da *dignidade* do homem e a do homem *universal*.

A obra de Nicolau de Cusa deve ser situada na esteira do nominalismo, última forma da Escolástica medieval, e que representa a dissolução dos fundamentos metafísicos que sustentaram as grandes sínteses do século XIII. O que desaparece sob a crítica nominalista e a posição de um mundo ideal, identificado com o Intelecto divino e assegurando a inteligibilidade intrínseca dos seres que permitia, por sua vez, a aplicação do procedimento analógico

ao conhecimento da existência e da transcendência de Deus. O lugar do homem como *horizon et confinium* (Sto. Tomás) ficava, assim, perfeitamente definido num universo estruturalmente *teocêntrico* e *teológico*. Na Renascença vamos assistir a um esforço de recuperação dos fundamentos metafísicos e teológicos da visão do mundo. Esse esforço se desenvolverá em três direções principais:

a) a revitalização do pensamento medieval na chamada Segunda Escolástica, que floresce no século XVI principalmente na Península Ibérica[9], e cuja influência se fará sentir no racionalismo do século XVII;

b) a tendência *panteísta* que será representada sobretudo por Giordano Bruno e conhecerá no século XVII sua expressão plena com B. de Espinoza[10];

c) a tendência que poderemos denominar panenteísta, representada justamente por Nicolau de Cusa e que, em contraposição ao esquema da *transcendência* do divino próprio da metafísica clássica, dá ênfase à *imanência* do divino no mundo sem pôr em questão a personalidade divina, mas realçando nesta o predicado da infinidade simbolizada na infinidade do mundo e, sobretudo, da individualidade humana confrontada dinamicamente com a infinitude cósmico-divina. Nicolau de Cusa anuncia, assim, a idéia de *indivíduo* na qual alguns querem ver a idéia-chave do pensamento e da sensibilidade renascentistas[11].

A infinitude, que nunca pode ser alcançada, de Deus e do universo[12] provoca no homem um movimento tendencialmente infinito de conhecimento de Deus e do universo. Ao cosmos finito e bem-ordenado de Aristóteles sucede o universo infinito que será celebrado por Giordano Bruno, antes de ser representado geometricamente pelo espaço euclidiano na mecânica do século XVII. Nicolau de Cusa pode ser, assim, considerado um precursor da concepção moderna do homem e é como tal que ele se situa como um pensador tipicamente de transição, mas poderosamente original[13].

O tema da *dignidade* do homem reaparece na Renascença como a reiteração consciente de um tema que provém de Sófocles e da Sofística grega e se tornara um lugar comum na literatura antiga. A exaltação *de dignitate et praestantia hominis*[14] não é, porém,

DIGNIDADE E VALOR DO HOMEM.

apenas um motivo literário, mas responde, de fato, às exigências profundas da nova sensibilidade em face do homem e de suas obras, que seria o traço mais característico do humanismo. No entanto, uma notável diferença de acento deve ser assinalada na celebração da dignidade do homem na literatura antiga e nos autores da Renascença. No primeiro caso, é a atividade da contemplação, o *theorein* ou o *contemplari*, que atesta a grandeza do homem e sua eminente dignidade. No segundo caso, é o agir, o *operari*, a capacidade de transformação do seu mundo que passa a ser o indício incontestável da superioridade do homem[15], anunciando-se aqui uma das direções fundamentais da antropologia moderna. Desse modo, o *topos* do homem e sua dignidade constituem uma das fontes permanentes de inspiração da obra dos grandes humanistas como Gianozzo Manetti, Marsilio Ficino, o célebre tradutor de Platão e animador da Academia Platônica de Florença[16], e o genial Pico della Mirandola, autor justamente de um *De dignitate hominis*[17]. Segundo o parecer de Agnes Heller[18], é na Renascença que se dão as condições para que surja uma Antropologia filosófica no sentido moderno do termo. É então que aparece, com efeito, uma *consciência* da humanidade ou das características essenciais do homem (*homo humanus*) em sua universalidade abstrata e não mais limitado pelas particularidades segundo as quais o homem antigo ou medieval se considerava (*civis, servus, christianus, paganus* etc.)[19]. Pode-se dizer que essa consciência da humanidade é, provavelmente, o ponto de vista que reúne todos os aspectos da antropologia renascentista.

Com efeito, é a imagem do *homo universalis* que emerge das profundas transformações do mundo ocidental no tempo da Renascença[20]. Tem lugar, então, uma rápida dilatação dos horizontes estreitos da Cristandade medieval, seja de seu espaço geográfico (ciclo das Descobertas), seja de seu espaço humano (encontro com novas culturas e civilizações). Nesse contexto, põe-se inevitavelmente o problema da *unidade* e *igualdade* da natureza humana, a partir da experiência do chamado *pluralismo antropológico* que, a partir de então, ocupará um lugar sempre mais importante na reflexão sobre o homem, tornando-se um dos campos onde a dialética da *identidade na diferença* apresenta características mais originais[21]. Essa questão torna-se, na Renascença, uma questão eminentemente *política* com a urgência com que se impõe no campo *jurídico* (nascimento do *jus gentium*, F. de Vitoria e a pre-

gação de B. de las Casas, como prelúdio ao Direito Natural moderno) e no campo *religioso* (problema da tolerância no quadro dramático das guerras de religião)[22]. É permitido pensar, por outro lado, que essa consciência da *humanidade* do homem está na origem da enorme curiosidade que o animal humano provoca (nascimento da anatomia com Vésale e da fisiologia com Harvey, já no século XVII)[23]. É possível situar igualmente, no campo temático aberto pela abstração do *homo universalis* e da idéia de natureza humana empiricamente observável que dela deriva, a formação do pensamento político moderno na Renascença, num arco que vai de Maquiavel a Jean Bodin[24].

A antropologia da Renascença aparece, assim, como uma antropologia de ruptura e transição: ruptura com a imagem cristão-medieval do homem e transição para a imagem racionalista que dominará os séculos XVII e XVIII.

2. *A concepção racionalista do homem*

A partir dos começos do século XVII, os sinais do fim da Renascença são visíveis, bem como o anúncio de um novo modo de pensar e sentir que encontrará expressão em diversas formas de criação cultural[25]. Na verdade, esse novo modo de pensar e sentir permanece herdeiro e devedor do humanismo renascentista e dele receberá influência direta por meio dos grandes moralistas franceses do século XVI, sobretudo Michel de Montaigne (1553-1592)[26], que transmite ao racionalismo emergente os temas da observação de si mesmo e do "conhece-te a ti mesmo"[27], como da lei natural e da natureza como guia das ações[28]. Mas, por outro lado, a nova forma de razão que então se constitui traz consigo uma crítica radical ao vitalismo renascentista e à tradição antiga da *psyché* e do *pneûma*[29]. A antropologia racionalista prolongará a tradição do *zôon logikón*, mas dando-lhe um novo conteúdo, pois nela o esquema mecanicista (ou a primazia do modelo da máquina) se estenderá à explicação da vida e do homem.

É com R. Descartes (1596-1650) que a antropologia racionalista encontrará sua expressão paradigmática, de modo a se poder falar do homem racionalista como do homem cartesiano[30]. A originalidade do projeto cartesiano de filosofia aparece já na inversão

por ele levada a cabo na ordem tradicional do saber filosófico, que progredia da Física à Metafísica, sendo que na Física o homem encontrava seu lugar como "ser da natureza" (essa a acepção antiga do conceito de *natura humana, hé anthropínê physis*), ao mesmo tempo que, pelo *noûs* ou *intellectus*, passava além das fronteiras da Física e penetrava no terreno da Metafísica, constituindo-se em *horizon et confinium* entre o corporal e o espiritual ou entre o físico e o metafísico[31]. A inversão cartesiana começa com o privilégio atribuído ao *método* como ponto de partida e, portanto, com a construção do objeto do saber segundo as regras do método ou no âmbito do *ens ut cogitatum*[32]. Nesse âmbito, o método aplica-se primeiro ao problema do fundamento último da certeza, o que conduz ao domínio da Metafísica do qual procederá dedutivamente a Física. Essa inversão da ordem clássica do saber filosófico dá origem igualmente a uma inversão temática no problema do homem: o procedimento metódico conduz primeiramente ao fundamento indubitável do *Cogito*, e, por sua vez, a inadequação entre a certeza e a verdade (o ser) do *Cogito* e a certeza e verdade (o ser) do mundo exterior impõem o recurso à existência e veracidade de Deus, demonstradas *a priori* pela imanência da idéia do Infinito na mente, ou seja, o recurso à Metafísica (Filosofia Primeira na terminologia de Descartes), a partir da qual será possível edificar a Física e em sua seqüência recolocar o problema antropológico como problema da relação da alma e do corpo[33]. Desse modo ficam delineados os traços fundamentais da concepção racionalista do homem:

a) a *subjetividade* do espírito como *res cogitans* e consciência-de-si;
b) a *exterioridade* (concebida mecanicisticamente) do corpo com relação ao espírito.

Esse dualismo característico da idéia racionalista do homem apresenta-se essencialmente diverso do dualismo clássico, de feição platônica ou platonizante. Aqui o espírito como *res cogitans* separa-se do corpo como *res extensa*, não para elevar-se à contemplação do mundo das Idéias (como no *Fedon* platônico), mas para melhor conhecer e dominar o mundo conforme o programa da Vª e VIª partes do *Discours de la Méthode*[34]. A antropologia de Descartes cinde-se, assim, em uma *metafísica* do espírito e uma *física* do corpo: a idéia adequada, isto é, clara e distinta das duas subs-

tâncias, mostra-as como "naturezas completas" que podem subsistir uma sem a outra[35]. A formação da antropologia cartesiana parece acompanhar, assim, os estágios da formação de uma nova idéia de *razão* que presidirá ao desenvolvimento da filosofia moderna até Kant e mostrará sua fecundidade na construção da ciência galileiana. O núcleo gerador dessa nova idéia da razão é justamente a idéia de *método* sobre a qual Descartes fundará toda a sua filosofia[36]. Ao abandonar a física escolástica, propósito confirmado na relação com Isaac Beeckman, Descartes se vê em face do problema de uma nova compreensão da natureza segundo o modelo matemático preconizado por Beeckman[37], o que impunha a necessidade de definição de um novo *método*, pois a lógica aristotélica, então dominante nas escolas, era aplicável apenas a uma física das substâncias e das qualidades. O primeiro esboço desse método, já delineado em confronto crítico com a tradição aristotélica, são as *Regulae ad directionem ingenii* redigidas em 1629 e publicadas após a morte de Descartes[38]. O novo método ensaia seus primeiros passos numa obra redigida em 1633 e contendo duas partes, *Le Monde* e *Traité de l'Homme*, mas que a prudência de Descartes desistiu de publicar em vista da repercussão alcançada pelo processo e condenação de Galileu. Aqui o método cartesiano recebe suas primeiras aplicações, mas não explicita ainda seus pressupostos metafísicos[39]. Descartes só se decide a dar a conhecer seu sistema com a publicação, em 1637, do *Discours de la Méthode*, e em 1641 das *Meditationes de prima philosophia*. Aí o dualismo cartesiano se mostra plenamente constituído e, com ele, define-se a estrutura fundamental da antropologia racionalista: de um lado o "espírito" cujo existir se manifesta na evidência do *Cogito*; de outro, o "corpo" obedecendo aos movimentos e às leis que impelem a máquina do mundo. O "ponto arquimediano"[40] que permitirá mover o *globus intellectualis* do século XVII para colocá-lo na órbita do racionalismo cartesiano é, justamente, o *Cogito*: nele está implicada uma nova relação do "espírito" com o mundo que define uma nova concepção do homem. O mundo não é mais a *physis* antiga dotada de um princípio imanente de movimento (*arquè kinêseôs*, na definição de Aristóteles), mas a grande máquina capaz de ser analisada pela razão e por ela reproduzida na forma de um modelo matemático[41]. Uma conseqüência importante da antropologia racionalista é o progressivo atenuar-se da distinção entre "natural" e "artificial" (entre a *physis* e a *téchne*) que era

um dos fundamentos da visão aristotélica do mundo[42]. O corpo humano é integrado no conjunto dos artefatos e das máquinas, e só a presença do "espírito", manifestando-se sobretudo na linguagem, separa o homem do "animal-máquina"[43].

A antropologia cartesiana exprime-se ainda de maneira profunda e original no tratado *Les Passions de l'Âme*, no qual assistimos igualmente, no capítulo das estruturas afetivas do homem, a uma ruptura radical com a concepção clássica, sistematizada magistralmente por Tomás de Aquino[44].

3. *A concepção do homem na idade cartesiana*

A revolução cartesiana em filosofia e a revolução galileiana na ciência dão origem a uma nova idéia de *razão* que transforma profundamente a autocompreensão do homem e abre o espaço epistemológico no qual virão a constituir-se as chamadas *ciências do homem*. O século XVII assistirá ao florescimento do ideal do "classicismo", definido segundo os cânones da razão cartesiana e que caracterizará um verdadeiro estilo de civilização[45]. O homem da idade cartesiana será assinalado por dois traços peculiares: o *moralismo*, na tradição de Montaigne continuada pelos grandes moralistas do século XVII como La Bruyère e La Rochefoucauld; e o chamado *humanismo devoto* (expressão de Henri Bremond) que refletirá uma nova sensibilidade religiosa em face da razão cartesiana e da divisão religiosa da Europa[46].

Uma das obras mais genialmente representativas da transformação da idéia do homem ocidental no limiar da idade moderna é a de Blaise Pascal (1623-1662). A evolução do pensamento pascaliano é atravessada pela tensão entre o estudo da matemática e da ciência física ao qual se consagra com entusiasmo na juventude, e o "estudo do homem" do qual passa a ocupar-se após sua "conversão", dentro do projeto grandioso de redigir uma apologia da religião cristã. Desse projeto resultaram fragmentos de extremo vigor e genialidade, reunidos sob o título de *Pensées*. Aí Pascal opõe o estudo das "ciências abstratas" ao estudo do homem[47]. A dramática experiência de Pascal torna-se, assim, uma antecipação e como que um paradigma da experiência do homem moderno. De um lado ele tem diante de si a ordem eterna da

natureza e contempla os dois abismos do infinitamente grande e do infinitamente pequeno[48]. De outro, é chamado a conhecer sua miséria manifestada eloqüentemente na corrupção da sua natureza e na operação, fonte de engano, das suas faculdades (*puissances trompeuses*)[49]. Essa dialética existencial que Pascal articula com extraordinária lucidez exprime, na verdade, a situação dramática do homem da idade cartesiana no limiar dos tempos modernos: recolhida à intimidade do *Cogito*, sua subjetividade deve enfrentar um universo despojado de suas qualidades sensíveis e reduzido a um modelo matemático de figuras, movimentos e forças. O *Cogito* pascaliano é, também ele, marca da "grandeza do homem"[50]. Mas a dissolução das qualidades sensíveis dessubstancializa, de fato, o Eu lançado nos caminhos da vida[51] e impotente em face da infinitude indiferente ou hostil do universo. A dignidade do homem, para Pascal como para Descartes, reside no pensamento[52]. Mas o *Cogito* pascaliano não se volta para a dominação do mundo, e sim empenha-se na descoberta das regras do *bien penser*: ele descobre imediatamente sua dimensão moral[53]. O discurso do método em Pascal se constrói, portanto, tendo em vista a *situação* do homem e não a *verdade* na ciência: entre os dois infinitos espaciais, o lugar do homem na natureza é ínfimo e quase imperceptível; mas, pelo pensamento, ele se eleva sobre os abismos espaciais da grandeza e da pequenez e compreende esse mesmo universo que o engole como um ponto[54]. Pascal anuncia, assim, a grande aporia que acompanhará a antropologia racionalista: a oposição entre a Natureza e o Espírito ou, em termos kantianos, entre o homem "ser da natureza" (*Naturwesen*) e "ser racional" (*Vernunftwesen*)[55]. A antropologia racionalista de inspiração cartesiana é guiada por um otimismo fundamental com respeito à natureza humana e à capacidade humana de conhecer e agir. No quadro desse otimismo, o homem de Pascal encontra-se numa situação que alguns intérpretes caracterizaram à luz da categoria do trágico[56]: ele não está mais abrigado sob a ordem cósmico-teológica da visão cristão-medieval do mundo nem voltado, como o homem cartesiano, para o senhorio e posse da natureza[57].

Nos antípodas de Pascal, eleva-se a figura de seu contemporâneo, Thomas Hobbes (1588-1679). Hobbes empreende, de forma rigorosa e conseqüente, a aplicação do racionalismo mecanicista à compreensão do homem e da sociedade[58]. Com efeito, toda a sua

obra gira em torno do problema de se encontrar uma expressão racional rigorosa e obediente aos cânones do mecanicismo para a idéia de *corpo*, que se apresenta como categoria fundamental para pensarmos a natureza, o homem e a sociedade. A partir provavelmente de 1636, Hobbes já tem em projeto uma grande obra, cujas três partes se propõem justamente desenvolver as aplicações da noção de "corpo" às grandes ordens da realidade[59]. Assim, tendo como modelo formal os elementos de Euclides e como modelo material a *máquina*, ele pretende edificar, a partir de princípios e elementos simples, a física, a antropologia e a política[60]. Em 1651, na sua obra mais conhecida, o *Leviathan*[61], Hobbes retoma o projeto dos *Elementa Philosophiae*, coroando-o com a teoria do Estado. O racionalismo hobbesiano se pretende tão rigoroso quanto o cartesiano, mas uma diferença radical separa os dois projetos filosóficos, uma vez que Hobbes não atribui ao *Cogito* a dignidade ontológica primordial que Descartes lhe reconhece. Seu materialismo é radical e integral. Só o corpo, ocupando o espaço, existe, e Deus mesmo é corporal, sendo compreendido no universo cuja totalidade e unicidade abrange todas as ordens do existente[62]. Não obstante esse materialismo generalizado, Hobbes se esforça por definir as características que dão ao homem um lugar singular entre os outros seres e o diferenciam dos outros animais. Tendo renunciado a fazer uso dos predicados que a tradição filosófica reconhece no homem (imortalidade da alma, liberdade de arbítrio, reta razão etc.), Hobbes vai buscar sua originalidade na tarefa que a natureza lhe impõe, a de ser o artífice de sua própria humanidade: tarefa que exige, preliminarmente, que o homem saia justamente do "estado de natureza" e encaminhe-se para o "estado civil", fazendo da sociedade e do Estado o terreno e o horizonte de sua realização humana[63].

Uma importante versão do racionalismo já se anuncia na obra de Hobbes e se desenvolverá sobretudo na Inglaterra, exercendo uma influência decisiva na ética e na política modernas. Trata-se do chamado *empirismo* inglês, que, seguindo a inspiração de Hobbes e a ênfase antropológica de seu pensamento, foi, antes de tudo, uma filosofia do homem em sua capacidade cognoscitiva, em seu agir moral e em sua vida política. Antes de Hobbes, costuma-se apontar como precursor do empirismo Francis Bacon (1561-1626), ligado por muitos traços ao pensamento da Renascença, mas já anunciando uma "nova idade"[64], seja por sua crítica da ciência

aristotélica, seja por sua programação de uma nova ciência sobre bases empiristas. A orientação empirista do pensamento antropológico inglês no século XVII, que se afasta da metafísica racionalista dominante no continente, pode ser explicada, de um lado, com a evolução política do reino que desemboca na "revolução gloriosa" de 1688-1689 e na definitiva instituição do parlamentarismo e, de outro, com o avanço, na mesma época, das ciências experimentais na Inglaterra[65]. Um grande acontecimento científico nesse sentido será a descoberta, por William Harvey (1578-1657), do mecanismo da circulação do sangue[66].

A obra que concentra os traços característicos do empirismo racionalista inglês é a de John Locke (1632-1704). Teórico da Revolução inglesa, Locke tornou-se, na verdade, o pensador que logrou traçar com maior exatidão a imagem do homem que prevaleceria na cultura européia nos séculos XVIII e XIX e transmitiria muitas de suas características ao homem do século XX: é a imagem do "homem liberal" ou do "burguês" que resume seu credo no *otimismo naturalista* (postulado da bondade natural do homem) e na afirmação (contra Hobbes) da ***socialidade natural***, ou seja, da tendência à convivência espontânea e pacífica dos indivíduos no "estado de natureza"[67]. O otimismo naturalista é proclamado desde as primeiras páginas da obra principal de Locke, o *An Essay concerning human Understanding* (1690). Aí, criticando a teoria cartesiana das idéias inatas, afirma existirem no homem todas as disposições naturais para, usando as próprias capacidades, chegar ao conhecimento de Deus, da natureza e de si mesmo como ser moral[68]. No entanto, o naturalismo lockiano não se definirá em confronto com o Cristianismo como será o caso de seus sucessores no movimento da Ilustração. Locke será um propugnador da tolerância religiosa[69] e se esforçará por demonstrar o caráter razoável do Cristianismo[70], preparando assim o caminho para o deísmo do século XVIII. É sobre o fundamento de uma teoria empirista do conhecimento que se edifica a antropologia lockiana. A rejeição das idéias inatas tem como conseqüência a crítica do *Cogito* cartesiano e uma concepção da consciência-de-si como manifestação da identidade pessoal que põe em relevo a sua estrutura psicológica em âmbito muito mais vasto do que os limites apodíticos do *Eu penso*[71]. O empirismo lockiano, com a primazia conferida ao indivíduo, é também o fundamento de sua teoria política na qual irá inspirar-se todo o pensamento liberal posterior[72]. Há, entretan-

to, um paradoxo na base do pensamento político de Locke que será transmitido a todas as grandes teorias políticas modernas: soberano, o indivíduo deve, não obstante, renunciar à sua absoluta soberania, pois alguns de seus direitos serão transferidos para o Estado ou serão limitados pela soberania da lei. A sociedade política, que garante o bem de todos, aparece como um liame gravoso para cada um, em contraste com a socialidade espontânea do "estado de natureza". Assim, não restará ao indivíduo outro caminho para reencontrar sua autonomia senão recolher-se ao isolamento de sua vida privada[73].

No clima empirista que passa a dominar o pensamento inglês, persiste ainda a tradição platônica representada pelos chamados "platonistas de Cambridge", e é no contexto dessa tradição que uma viva polêmica sobre a natureza e imortalidade da alma tem lugar na passagem do século XVII ao século XVIII[74].

4. *O nascimento das ciências humanas no século XVII*

Em sua grande obra sobre as ciências humanas e o pensamento ocidental, Georges Gusdorf acompanhou com atenção os primeiros passos, no século XVII, daquelas que viriam a constituir o grupo epistemológico das ciências do homem, no sentido moderno do termo, e que tão profunda influência passariam a exercer sobre a idéia do homem em nossa civilização. Dada a importância dessa profunda revolução no saber sobre o homem que se inicia no século XVII, vamos recapitular brevemente aqui os passos seguidos por Gusdorf[75].

A revolução científica do século XVII, que encontrou no modelo mecanicista seu paradigma epistemológico fundamental[76], atingiu todos os campos do saber e da cultura em geral. As concepções filosóficas sobre o homem obedeceram em larga medida à sua influência, como acabamos de ver. Tendo como instrumentos epistemológicos privilegiados a observação e a medida, o novo espírito científico se caracteriza, antes de tudo, por uma nova idéia do *método*. Com efeito, o ideal do método ou a definição rigorosa das regras do bem pensar constituem um dos temas dominantes da cultura intelectual da época[77]. As duas grandes vertentes do racionalismo, o racionalismo puro e o racionalismo empirista, inspiram as duas grandes concepções do método, a

dedutiva, privilegiando as operações de análise e explicação, e a indutiva, dando primazia à síntese e à classificação.

O primeiro campo do conhecimento transformado pelo novo espírito científico é o *das ciências da vida*. A literatura biológica do século XVII inspira-se sempre mais exclusivamente no modelo epistemológico do *animal-máquina*[78], que Descartes já aplicara ao homem no *Traité de l'Homme* (1632) e que está na base da teoria da circulação do sangue de W. Harvey (1628). O desenvolvimento dos instrumentos óticos amplia o campo de observação dos fenômenos da vida e reestrutura, de fato, o domínio da percepção visual. Nasce, assim, a anatomia microscópica (M. Malpighi, 1628-1694), dão-se os primeiros passos em direção ao que será a teoria celular (R. Hooke, 1635-1703) e registra-se a descoberta dos glóbulos vermelhos, dos infusórios e bactérias (A. van Leuvenhoek, 1632-1723). A história e a classificação dos seres vivos ou a sistemática botânica e zoológica, que quase nenhum progresso fizera depois de Aristóteles, começa a sofrer uma reformulação que conduzirá ao advento da sistemática moderna com Lineu e Buffon no século XVIII.

A antropologia empírica retoma igualmente no século XVII os primeiros ensaios tentados na Antiguidade por Aristóteles nos tratados conhecidos como *Parva Naturalia* e pelos Estóicos em sua psicologia das paixões. Tratava-se, nesse campo, de superar os obstáculos epistemológicos levantados pela tradição dualista, seja a antiga de procedência platônica, seja a mais recente originada na radical separação cartesiana entre a substância pensante e a substância extensa. Em três domínios a antropologia empírica assinala, segundo G. Gusdorf, seus primeiros progressos: o da anatomia do corpo humano com o aparecimento da *anatomia* comparada (E. Tyson, 1652-1708); o da sistemática *zoológica* com a inclusão do homem na classificação geral das espécies animais e, nesse contexto, o aparecimento da noção de *raça* (origem da Etnologia, F. Bernier, 1620-1688) e a investigação empírica da origem do homem (hipótese dos pré-adamitas, Isaac de la Peyrère, 1655); o do estudo experimental do psiquismo, preludiando o surgimento da Psicologia experimental no século XIX[79]. Nessa mesma linha pode ser assinalado o aparecimento da Pedagogia experimental, terreno onde se destaca, não obstante seu caráter

fortemente normativo, o método pedagógico dos jesuítas, consubstanciado na *Ratio Studiorum*[80].

Outro campo importante que se abre à investigação empírica do homem é o das *ciências da linguagem*. Já observamos antes que a filologia clássica nasceu com a redescoberta literária da Antiguidade pelos humanistas. Trata-se, na verdade, da descoberta de um novo espaço epistemológico tendo como objetivo o *texto* e sua hermenêutica crítica, e que adquirirá relevo cada vez maior na constituição das modernas ciências do homem. À filologia clássica vem juntar-se, no século XVII, a filologia bíblica, tendo como seu grande representante Richard Simon (1638-1712)[81]. Mas o modelo mecanicista estende-se também ao domínio da linguagem, e é à sua influência que se deve o projeto acalentado pelos gramáticos do século XVII, o da criação de uma *gramática geral*, na qual sejam descritos os mecanismos elementares da linguagem. É um projeto dessa natureza que A. Arnauld (1612-1694) e Claude Lancelot (1615-1695) tentam realizar em sua *Grammaire générale et raisonnée*, também conhecida como *Grammaire de Port-Royal*[82], e complementada pela *Logique ou l'art de penser* ou *Logique de Port-Royal* de Arnauld e Nicole, vindo ambos a constituir os textos didáticos mais representativos do racionalismo clássico. Outro projeto que seduz os primeiros estudiosos da ciência da linguagem é o da *língua universal*, já tentada por Raimundo Lúlio (1235-1316) em sua *Ars Magna* e sobre a qual Descartes teve ocasião de se pronunciar[83], tendo sido esta uma preocupação constante de Leibniz, que em seu *De arte combinatoria* se propõe organizar, com idéias simples, um alfabeto do pensamento humano, base de uma combinatória lógica universal.

Não obstante a oposição notória entre o matematismo cartesiano e o conhecimento histórico, que Descartes relegou a um plano inferior[84], o século XVII assiste também aos primeiros passos em direção ao que será a ciência histórica no sentido moderno. Um lugar de destaque cabe aqui à historiografia eclesiástica, representada pela Sociedade dos Bolandistas de Bruxelas, que empreende publicação crítica das *Acta Sanctorum*[85], e pelos eruditos beneditinos da Congregação de São Mauro (Mauristas), destacando-se entre eles Mabillon, que, em 1681, publica seu *De Re Diplomatica*, lança as bases da moderna concepção da edição críti-

ca. Na terminologia de G. Gusdorf, o século XVII assiste à passagem da *mito-história*, representada ainda, quase ao terminar o século, pelo *Discours sur l'histoire universelle* de Bossuet (1681), para a *história crítica*. Assim, uma nova concepção do trabalho historiográfico, dando origem a uma nova forma de "consciência histórica" e provocando o fenômeno que Paul Hazard denominou "crise da consciência européia"[86], tem lugar na passagem do século XVII ao século XVIII. Essa consciência histórica encontra uma expressão polêmica no *Dictionnaire historique et critique* de Pierre Bayle (1647-1706) e uma expressão filosófica na *Scienza Nuova* de G. B. Vico (1688-1744).

Esse quadro deve ser completado pelo campo das ciências do Direito e do Estado, no qual foi poderosa e duradoura a influência do pensamento racionalista. O século XVII viu surgir a concepção moderna do Direito Natural e, com T. Hobbes, a aplicação ao Estado do modelo mecanicista, ao mesmo tempo em que a chamada ideologia do *individualismo*, da qual Locke será um dos primeiros téoricos, começa a ser elaborada[87], antes de tornar-se a ideologia dominante dos tempos modernos.

5. *A idéia do homem na época da Ilustração*

Em sua significação mais ampla, a Ilustração compreende o movimento de idéias que dominou o século XVIII europeu (cronologicamente a idade da Ilustração estende-se de 1680 a 1780, datas convencionais propostas, por exemplo, por Pierre Chaunu) e sua repercussão nos campos político, religioso, filosófico, científico, literário e artístico, definindo um "espírito" (*Geist*) que marcou toda uma época e conferiu fisionomia própria a toda uma civilização, designada exatamente como *civilização da Ilustração*[88]. Assim considerada, a Ilustração abrange vários aspectos, mas o centro que unifica esses aspectos é justamente uma concepção do homem bem como da história humana e de seu sentido que, em pontos fundamentais, afasta-se do que fora a concepção dominante nos séculos cristãos e, mesmo, na civilização do classicismo racionalista, não obstante o fato de que os primeiros traços do espírito da Ilustração comecem a se manifestar já na civilização da Renascenças[89]. Por outro lado, a partir de sua difusão no século XVIII, o "espírito" da Ilustração passa a ser uma componente essen-

cial do "espírito" da civilização ocidental. Sob diversas formas, o projeto histórico da Ilustração permanece como um desafio proposto à filosofia, à ciência, à pedagogia, à moral, à política, à própria religião, a todas as dimensões, em suma, da cultura ocidental. Assim sendo, não é fácil englobar numa só dimensão todos os aspectos da Ilustração[90]. No entanto, é possível enumerar algumas de suas idéias fundamentais, aquelas que irão compor a "imagem do homem" na qual se reconhecerão a partir de então os homens da civilização ocidental. Essas idéias fundamentais estruturam um espaço mental típico, constituindo o que E. Cassirer denominou "as formas de pensamento da época da Ilustração"[91], ou G. Gusdorf chamou de "princípios do pensamento do século das Luzes"[92].

Considerando-se as dimensões filosófica e científica desse espaço, é fácil verificar que elas são constituídas pela teoria do conhecimento de Locke e pela mecânica de Newton. Por um lado, a crítica da teoria cartesiana das idéias inatas pelo empirismo lockiano traz consigo, não obstante a reação de Leibniz, a crítica da Metafísica que será levada a cabo por Kant; e, por outro, a mecânica de Newton consagra a primazia do método experimental e a fecundidade do procedimento analítico segundo o modelo mecanicista. Experiência e análise: eis os dois termos-chave da linguagem filosófico-científica da Ilustração[93]. Eles definem os constitutivos essenciais de uma idéia da Razão que se considera *una* e *universal* e reconhece seu "discurso do método" nas *Regulae philosophandi* que abrem os *Principia* de Newton[94]. A ambição dessa Razão, seu intento de conquistar todos os domínios do saber humano e de tornar-se a norma de uma pedagogia que deve estender-se a toda a humanidade, universalizando a *libido sciendi*[95]: eis o vetor fundamental que atravessa o espaço mental da Ilustração. Desse modo, a linha de evolução segundo a qual a Ilustração lê a história humana é traçada segundo os progressos da Razão. Alguns textos célebres e exemplares proclamam essa concepção do progresso. Assim o famoso discurso de Turgot na Sorbonne em 1750, que leva o título de *Tableau philosophique des progrès sucessifs de l'esprit humain*; o *Essai sur les moeurs et l'esprit des nations* (1756) de Voltaire, em que o progresso técnico aparece como o eixo epistemológico que orienta a direção da história; finalmente, a *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* (1794) de Condorcet, que será a síntese da visão da história da

Ilustração francesa, de cunho mais racionalista[96]. É na Ilustração, pois, que se encontra uma das raízes das filosofias da história que florescerão no século XIX[97].

A novidade característica dessa idéia de *progresso* da Razão ou de progresso guiado pela Razão que se difunde ao longo do século XVIII é constituída por uma certeza *teórica*, ou seja, a da infalibilidade da Razão, articulada a um desígnio *prático* ou *poiético*, o de levar a termo as obras da Razão, a começar pela própria sociedade. Portanto, na visão da Ilustração, o *progresso* implica uma *mudança* operada pelo homem, segundo *fins* racionais e medida pelo critério do melhor[98]. Desse modo, o próprio conceito de Ilustração, expresso por uma metáfora luminosa (*Lumières, Enlightment, Aufklärung*), encontra na idéia de *progresso* assim definida o espaço de sua irradiação. Nesse espaço se inscrevem algumas das características fundamentais do *espírito* da Ilustração[99], que se desenvolve, pois, no interior das duas coordenadas que definem esse espaço: as *luzes* da Razão e o *progresso*.

Eis algumas das idéias cuja constelação descreve a figura histórica assumida pelo espírito da Ilustração:

— *humanidade*: o sentido que esse termo assume já é nitidamente secularizado, e seu matiz é marcadamente axiológico, em contraposição à humanidade objeto do universalismo salvífico cristão. Trata-se, aqui, em suma, da passagem da humanidade de Bossuet à humanidade de Voltaire[100]. Com efeito, o otimismo humanista de Voltaire e Condorcet, por exemplo, apresenta-se como antítese do pessimismo pascaliano. E, mesmo seguindo uma linha que se afasta de Voltaire, a antropologia de Rousseau desenha um movimento de reapropriação do homem como matriz de inteligibilidade e de valor[101]. A compreensão do homem que a Ilustração tem em vista não dá primazia à sua relação com o divino ou com Deus, como nas antropologias clássica ou cristão-medieval. Nela ocupa o lugar central a relação com os outros homens e a assunção dos indivíduos na majestosa hipóstase da Humanidade, que um dia A. Comte divinizará. Uma comparação eloqüente é feita por G. Gusdorf[102] entre a *Ethica* de Espinoza, que começa com o tratado *De Deo* (qualquer que seja a interpretação que se proponha da teologia espinoziana) e o *Traité de Métaphysique* (1734) de Voltaire, que começa com o estudo descritivo do homem. O homem reivindica seu lugar eminente no *Systema Naturae* de

Lineu, e ele é o centro do sistema do saber no artigo "Encyclopédie" que Diderot escreve para a *Enciclopédia*;

— *civilização*: é um termo-chave do século XVIII que aparece presumivelmente pela primeira vez em 1756 sob a pena de Mirabeau pai[103] enquanto, quase ao mesmo tempo, faz sua aparição em alemão o termo *Kultur*, que terá matizes diferentes. A *civilização* é, ao mesmo tempo, um fato e um valor. Ela designa um estágio avançado (em termos verificáveis e mensuráveis) da história de um grupo humano com relação aos estágios anteriores nos campos principais do pensamento e da atividade prática e técnica e, ao mesmo tempo, um ideal de progresso e uma atitude de otimismo em face da história futura. Assim será a civilização como palavra e como idéia[104]. Ela é, em suma, a verificação da hipótese da passagem do "estado de natureza" ao "estado de cultura" e, nesse, do movimento histórico que conduz ao "estado de civilização", já entrevisto no conceito clássico de sociedade política (*societas civilis*);

— *tolerância*: nascida no século XV, no contexto do diálogo das grandes religiões proposto pelo cardeal Nicolau de Cusa, a idéia de tolerância se fortaleceu no século XVI com a divisão religiosa e as guerras de religião. No século XVIII ela se torna uma bandeira da Ilustração, que a estende aos grupos considerados discriminados da sociedade civil (mulheres, crianças, judeus, negros e índios das colônias americanas)[105]. O grande teórico da tolerância civil foi J. Lockel[106], e esse foi um dos títulos entre os que lhe mereceram o lugar de filósofo da Ilustração. No plano jurídico, a idéia de tolerância inspira o tratado de Cesare Beccaria, *Dos delitos e das penas* (1764), que lança os fundamentos do Direito Penal moderno;

— *revolução*: eis o termo, e a idéia, ao qual estava reservado o futuro mais brilhante entre quantos se tornaram palavra de ordem da Ilustração. De sua origem astronômica (como no *De revolutionibus orbium coelestium* de Copérnico) o termo *revolução* evolui para designar uma mudança e transformação profundas na sociedade que anunciam o advento de um mundo melhor. Tendo sido usado para significar o advento de Guilherme de Orange ao trono inglês, o fim da dinastia dos Stuart e o triunfo do Parlamentarismo (*the Glorious Revolution*, 1688-1689), o sentido político passa a ser predominante no uso do termo "revolução" durante o século XVIII. No *Émile*, Rousseau declara: "(...) *noûs approchons de*

l'état de crise et du siècle des révolutions"[107]. Na segunda metade do século XVIII passa a revestir-se dessa característica quase mítica de evento primordial, a partir do qual uma nova idade do mundo teria começo. A Revolução Americana de 1776 parecia um primeiro ensaio desse novo começo do mundo. Não se tratava, pois, de uma simples mudança (*metabolê*) da forma de regime político, como Platão e Aristóteles haviam analisado, mas da instauração de uma nova ordem do mundo[108]. No fim do século, a Revolução Francesa pareceu encarnar a natureza do grande Evento, mas seu radicalismo surpreendeu e, muitas vezes, atemorizou os herdeiros da Ilustração[109]. Como quer que seja, o evento revolucionário transfere para a esfera do *político* a matriz conceptual segundo a qual irão modelar-se as concepções do homem da idade pós-revolucionária. Nessas passarão a predominar as categorias ideológicas, desempenhando a ideologia, nesse caso, a função de avatar do mito revolucionário.

Humanidade, Civilização, Tolerância, Revolução: entre outras[110], são essas as idéias diretrizes que, elaboradas segundo os critérios fundamentais das *luzes* e do *progresso*, estruturam o espaço mental da Ilustração. Nesse espaço, o homem passa a ocupar o centro do qual irradiam as linhas de inteligibilidade[111]. Assim, o século da Ilustração assiste ao nascimento da Antropologia propriamente dita, como ciência do homem que engloba os vastos campos de investigações e sistematização que se desenvolveram no século XVII. A condição para que a Antropologia se constitua definitivamente é a formação de um "imaginário antropológico", ocupando um espaço humano dilatado, seja no sentido geográfico, seja no sentido cultural e pleno de informações provindas de fontes tão diversas quanto a literatura de viagens, as relações dos missionários etc., que dão origem a esses problemas e interrogações levantados por dois séculos de expansão colonial européia[112]. O novo saber antropológico delineia, assim, uma nova imagem do homem que será sistematizada por naturalistas como Lineu e Buffon[113], ou por filósofos ou ideólogos das Luzes como Voltaire, Rousseau, Diderot, Helvetius e outros[114].

6. *A concepção do homem em Kant*

Considerada do ponto de vista da evolução das idéias no século XVIII, a obra de Kant aparece como um estuário das grandes correntes da Ilustração; mas, considerada do ponto de vista da

evolução posterior da cultura ocidental, nela já se descobrem os prenúncios de uma nova época que será dominada pelo Romantismo, do qual o Idealismo alemão será a vertente filosófica. Assim, conquanto se mostre profundamente sensível ao espírito da Ilustração, a obra de Kant recebe igualmente os ecos daquele que G. Gusdorf denominou o "outro século XVIII"[115]. Esse fato se revela particularmente em sua concepção do homem, onde a tradição racionalista e "ilustrada" deve compor-se com a herança pietista e com a poderosa atração do pensamento de J.-J. Rousseau.

Se levarmos em conta essas duas influências, poderemos traçar duas linhas de desenvolvimento da concepção kantiana do homem:

a) uma linha propriamente *antropológica*, cuja origem deve ser buscada no curso de Metafísica professado por Kant e para o qual utiliza o compêndio de Baumgartner[116]. Aqui Kant introduz a partir de 1762 uma alteração decisiva no melhor estilo da Ilustração, colocando no início o estudo empírico do homem ao qual dá o título de *Antropologia*[117];

b) uma linha *crítica* que segue o desenvolvimento da reflexão crítica a partir da *Dissertação* de 1770; na verdade, essa tarefa crítica que abrange as três atividades superiores do homem, a razão teórica, a razão prática e a faculdade de julgar, traz consigo uma profunda remodelação da imagem do homem transmitida pelo racionalismo clássico.

A relação entre essas duas linhas postula a subordinação da *Antropologia*, cuja base é empírica, à *Metafísica dos Costumes*, que procede *a priori* e permite definir a essência verdadeira do homem[118]. Desse modo, são dois os planos epistemológicos sobre os quais se edifica a concepção kantiana do homem: o plano de uma *ciência de observação* que utiliza o procedimento analítico para unificar os dados da observação por meio de uma teoria das faculdades (*Vermögen*), cujo núcleo conceptual é a representação do Eu exprimindo-se em consciência-de-si[119]; e o plano de uma ciência *a priori* que situa no campo da Ética ou da Metafísica dos Costumes a possibilidade de determinação da essência do homem.

A *Antropologia desde o ponto de vista pragmático* (1798), último texto antropológico de Kant, representa, pois o termo de uma

evolução ao longo da qual se define pouco a pouco a idéia kantiana de antropologia: ciência cuja finalidade é preparar o homem para o conhecimento do "mundo" (isto é, do mundo humano)[120]. Aqui, pois, o conhecimento do homem se funda no senso comum e tem em vista as relações que se estabelecem entre os homens. Logo, a Antropologia se situa no âmbito da "filosofia popular" no sentido dado a essa expressão nos fins do século XVIII alemão: é destinada ao uso das pessoas do mundo. Sua característica fundamental é ser *pragmática*: sob esse termo Kant designa um tipo de consideração do problema do homem que se distingue da consideração especulativa ou *escolar*. No entanto, o conceito de *pragmático* sofre em Kant uma certa evolução: inicialmente designa um conhecimento capaz de tornar o homem prudente nas questões da vida em sociedade; na obra de 1798, *pragmático* é o conhecimento do que o homem "faz, pode ou deve fazer de si mesmo", em oposição ao conhecimento *fisiológico* que tem por objetivo o que a *natureza* faz do homem[121]. Na verdade, o conceito de Antropologia recebe aqui uma grande amplitude e ela tende a ocupar o centro do sistema filosófico[122]. Mas a Kant não foi dada a oportunidade de realizar o projeto de uma *Anthropologia transcendentalis*: essa tarefa ficará reservada à filosofia pós-kantiana[123]. A *Antropologia desde o ponto de vista pragmático* corresponde, assim, a uma intenção típica da Ilustração alemã, a de tornar a filosofia útil para a vida[124], e ela constitui, sem dúvida, um dos aspectos fundamentais da concepção kantiana do homem, aquele pelo qual ele participa do movimento pedagógico da *Aufklärung*.

O outro aspecto resulta da tarefa *crítica* iniciada com a *Dissertação* de 1770. É verdade que a Antropologia pragmática acaba por acolher muitos dos elementos da forma de pensar crítica (p. ex. *Anthropologie*, I, § 7) mas, por outro lado, as peculiaridades da concepção do homem do ponto de vista crítico impuseram a Kant a difícil tarefa de tentar constituir uma *Psychologia rationalis* ou metafísica na natureza pensante, como parte da *Physiologia rationalis*, ou metafísica da natureza em geral, assim como previra a Arquitetônica da Razão pura[125]. É na seqüência dessa antropologia metafísica que deveria situar-se uma Antropologia empírica, correspondente à Física empírica. Em seu lugar, surgiu a *Antropologia desde o ponto de vista pragmático*. Na verdade, no que diz respeito à concepção do homem, o pensamento crítico de Kant

permanece na linha da tradição dualista própria da antropologia racionalista[126]. Esse dualismo constitui mesmo uma estrutura conceptual fundamental do edifício crítico, seja no nível da Razão pura, seja no nível da Razão prática. Com efeito, no nível da Razão pura, encontramos uma dualidade estrutural entre a sensibilidade receptiva e a espontaneidade do Entendimento, e entre este como domínio do condicionado e a Razão (*Vernunft*) como domínio do incondicionado. No nível da Razão prática, a dualidade se estabelece entre o "caráter empírico" do sujeito prático (domínio da necessidade externa e das paixões) e o seu "caráter inteligível" (domínio da liberdade)[127]. A superação dessas dualidades só será tentada na *Crítica da faculdade de julgar*, quando a noção de fim da Natureza (mas essa considerada desde o ponto de vista *reflexivo*) é aplicada ao homem nos juízos teleológicos e estéticos[128].

A idéia do homem em Kant apresenta, assim, uma grande complexidade. Encontramo-nos aqui diante de um campo que Kant — espírito inquieto e indagador por excelência — continuou explorando até o fim da vida. As linhas principais que se entrelaçam nessa idéia kantiana do homem são as seguintes:

— linha da estrutura *sensitivo-racional*, que acompanha o homem como ser cognoscente. À luz da indagação sobre o saber (*was kann ich wissen?*) uma relação se estabelece entre os dois extremos do "ser da natureza" (*Naturwesen*), situado no espaço-tempo do mundo, e do "ser racional" (*Vernunftwesen*), capaz de formular o *ideal da Razão pura* e as Idéias transcendentais (o mundo, a alma e Deus)[129];

— linha da estrutura *físico-pragmática* que acompanha o homem como ser natural ou *mundano*, *físico* designando aqui o que a Natureza opera no homem e *pragmático* o que o homem faz de si mesmo, e da estrutura *prática* que acompanha o homem como ser livre e capaz de responder, fundando-se no "fato da Razão" (*Faktum der Vernunft*), ou seja, na "lei moral dentro de mim"[130], à interrogação em torno do agir moral (*was soll ich tun?*)[131];

— linha da estrutura *histórica* ou do destino do homem, que o acompanha em duas direções fundamentais: *religiosa*, que aponta para o *fim último* do homem e foi seguida no opúsculo *A Religião dentro dos limites da simples Razão* (1793)[132], onde é exposta a

célebre doutrina sobre o mal radical e sobre a sua superação pelo princípio do bem, com são postas as condições para a implantação do reino de Deus sobre a terra[133]; e a *pedagógico-política*, que Kant desenvolveu em seus numerosos opúsculos sobre Filosofia da história, política e pedagogia[134]. Eis os principais: *Idéia para uma história universal do ponto de vista cosmopolita* (1784); *Resposta à pergunta: o que é a Ilustração?* (1784); *O começo conjetural da história humana* (1786); *Sobre o ditado: isto pode ser correto na teoria mas não serve de nada para a prática* (1793); *O fim de todas as coisas* (1794); *Sobre a paz perpétua: um esboço filosófico* (1795); *O Conflito das Faculdades* (1798); e *Sobre a Pedagogia* (editado por Friedrich Theodor Rink em 1803). Nesses opúsculos Kant expõe sua opinião sobre alguns dos problemas clássicos levantados pela Ilustração, como a educação da humanidade, a educação do indivíduo, o regime político e a liberdade civil[135]. A esse aspecto da concepção kantiana do homem como ser *histórico* está estritamente vinculada sua doutrina, de caráter ético-jurídico, sobre o orde-namento da liberdade no indivíduo e na comunidade, exposta na *Metafísica dos Costumes*, I, *Doutrina do Direito*, e II, *Doutrina da virtude* (1796-1797)[136].

NOTAS

1. Ver as obras clássicas de Ch. H. Haskins, *The Renaissance of the twelfth Century*, Cambridge, University Press, 1927, e de G. Paré, A. Brunet, P. Tremblay, *La Renaissance du XIIème siècle: les écoles et l'enseignement*, Paris-Ottawa, Vrin/ Institut d'études médiévales, 1933.

2. A propósito, consultar a obra de G. de Lagarde, *La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen-Âge*, 3ª ed., Louvain-Paris, Béatrice Nauwelaerts, 5 vols., 1956ss.

3. Esse processo histórico a partir do século XIV foi descrito por F. Braudel em sua grande obra *Civilisation matérielle, Économie et Capitalisme*, 3 vols., Paris, Armand Colin, 1959.

4. A formação das ciências humanas em sua relação com a cultura ocidental é estudada minuciosamente por G. Gusdorf em sua obra monumental *Les sciences humaines et la pensée occidentale*, 12 vols. publicados, Paris, Payot, 1966ss. que citaremos repetidas vezes.

5. Ver a visão de conjunto de J. Delumeau, *La Civilisation de la Renaissance* (Les grands Civilisations), Paris, Arthaud, 1967.

6. Sobre as diversas interpretações do humanismo renascimentista ver F. Adomo, *Umanesimo e Rinascimento*, (ap. V. Mathieu, ed.), *Questioni di Storiografia filosofica*, Brescia, La Scuola, 1974, II, pp. 10-57.

7. No Renascimento, segundo a expressão de G. Gusdorf, tem lugar a criação de um novo "espaço mental" ou de um novo "espaço-tempo vivido" no qual se desenvolve uma "nova antropologia". Ver *Les sciences humaines et la pensée occidentale*, op. cit., 11, pp. 306-329.

8. Ver, entre outros, W. Dilthey, *Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation*, ap. *Gesammelte Schriften*, II, Stuttgart-Göttingen, Teubner-Vandehoeck, 1960; E. Cassirer, *Individuo e Cosmo nella filosofia del Rinascimento* (tr it.), Florença, La Nuova Italia, 1935; B. Groethuysen, *Anthropologie philosophique* (tr fr.), Paris, Gallimard, 1947; A. Heller, *L'Uomo del Rinascimento* (tr. it.), Florença, La Nuova Italia, 1977; H. de Lubac, *Pic de la Mirandole*, Paris, Aubier, 1974, pp. 57-67; M. de Gandillac, *La Philosophie de la "Renaissance"*, ap. *Historie de la Philosophie II* (La Pléiade), Paris, Gallimard, 1973, pp. 3-356; Ch. Schmitt-Q. Skinner, *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, Cambridge, University Press, 1988; uma cômoda coleção de textos de filósofos renascentistas com ampla bibliografia em C. Fernández, *Los filósofos del Renacimiento* (selección de textos), Madri, BAC, 1976.

9. Sobre o movimento da segunda Escolástica em seus aspectos filosófico e ético-jurídico, ver a obra fundamental de C. Giacon, *La Seconda Scolastica*, 2 vols., Milão, Fratelli Bocca, 1943-1950. Seleção de textos com bibliografia em C. Fernández, *Los filósofos escolásticos de los siglos XVI y XVII*, 2 vols., Madri BAC, 1976.

10. Ver A. Heller, *L'Uomo del Rinascimento*, op. cit., pp. 557-560, 569-572.

11. Essa a idéia diretriz da obra clássica de J. Burckhardt, *Die Kultur der Renaissance in Italien* (1863). Burckardt, porém, não considera o aspecto filosófico e sim o aspecto literário e religioso do advento do indivíduo; ver E. Cassirer, *Individuo e Cosmo nella filosofia del Rinascimento*, op. cit., pp. 12ss. (sobre Burckhardt, p. 62). A aparição do "indivíduo" pode ser simbolizada por Francesco Petrarca (1304-1374), o "primeiro homem moderno"; ver, a respeito, W. Dilthey, *Analyse des Menschen...*, op. cit., pp. 19ss., e A. Heller, *L'Uomo del Rinascimento*, op. cit., pp. 570-581. Sobre o pensamento de Nicolau de Cusa, ver a síntese de G. Santinello, "Nicolò Cusano", ap. *Questioni di Stotiografia filosofica*, op. cit., II, pp. 59-93 e a clássica exposição de Cassirer, *Indivíduo e Cosmo*, op. cit., cap. 1, que dá primazia ao aspecto gnosiológico do pensamento do Cusano. Ver, igualmente, M. Landmann, *De Homine*, op. cit., pp. 134-136.

12. Nicolau de Cusa utiliza a célebre comparação da esfera infinita (*De docta ignorantia*, II, 11) que será assim explicada por Pascal: *c'est une sphère infinie dont le centre est partout et la circonference nulle part* (*Pensées*, n. 119, éd. Lafuma, L'Intégrale, Paris, Seuil, 1963, p. 526).

13. Uma síntese da antropologia cusaniana pode ser encontrada em *De Conjecturis*, II, 14, citado por M. Landmann, *De Homine*, op. cit., pp. 138-140.

14. Título da obra de Bartolomeo Faggio (1448), à qual responde a de Gianozzo Manetti, *De dignitate et excellentia hominis*, que já reflete plenamente o espírito do Humanismo. Ver M. Landmann, *De Homine*, op. cit., pp. 145-157; G. di Napoli, *"Contemptus mundi" et "dignitas hominis" nel Rinascimento*, ap. *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, 48 (1956): 9-41; H. de Lubac, *Pic de la Mirandole*, op. cit., pp. 57-67.

15. Ve M. Landmann, *De Homine*, op. cit., p. 147.

16. Sobre Marsilio Ficino (1433-1499) ver M. Landmann, *De Homine*, pp. 147-155, citando *Theologia platonica*, XIII, 3.

17. Sobre Pico della Mirandola (1463-1494) ver Landmann, op. cit., pp. 155-159 e a erudita obra de H. de Lubac, *Pic de la Mirandole*, sobretudo pp. 57ss.

18. Ver *L'Uomo del Rinascimento*, op. cit., pp. 553-669.

19. A universalidade preconizada primeiro pelo Estoicismo e, depois, pelo Cristianismo foi precursora da *humanidade* moderna, mas não se apoiou sobre a idéia do *indivíduo* plasmador de seu mundo, tal como floresceu no Renascimento.

20. Ver G. Gusdorf, *Les sciences humaines et la pensèe occidentale*, II, op. cit., pp. 307-329.

21. Ver as sugestivas reflexões de M. Daraki, "Repenser le projet anthropologique: unité et diversité de l'humanité", *Esprit*, Sept. 1984, pp. 49-71.

22. Ver J. Lecler, *Histoire de la Tolérance au siècle de la Réforme*, 2 vols., Paris, Aubier, 1955.

23. O *De humani corporis fabrica*, de Vésale, é de 1543.

24. Ver a obra clássica de P. Mesnard, *L'essor de la philosophie politique au XVIème siècle*, Paris, Vrin, 1936, e Q. Skinner, *The foundations of modern political Thought*, 2 vols., Cambridge, University Press, 1978.

25. Ver P. Chaunu, *La Civilisation de l'Europe classique* (Les grands Civilisations), Paris, Arthaud, 1966.

26. Sobre a obra e a influência de Montaigne ver M. de Gandillac em *Histoire de la Philosophie*, II (Pléiade), op. cit., pp. 297-311.

27. Ver *Essais*, II, 2; e sobre a natureza como guia das ações ver *Essais*, I, 31; outros textos em Landmann, *De Homine*, pp. 215-221.

28. A Montaigne costuma-se acrescentar Pierre Charron (1541-1603), cuja obra *De la Sagesse* retoma os temas dos *Essais*. Sobre Montaigne e Charron na transição do "indivíduo" renascentista para o homem racionalista, ver G. Gusdorf, *Les sciences humaines et la pensé occidentale II: les origines des sciences humaines*, op. cit., pp. 484-498.

29. Sobre a transição do vitalismo ou organicismo para o mecanicismo na aurora dos tempos modernos, ver a obra clásica de R. Lenoble, *Mersenne ou la naissance du Mécanisme*, Paris, Vrin, 1942; idem, *Origines de la pensée scientifique moderne*, ap. M. Daumas (dir.), *Histoire de la science* (encycl. de la Pléiade), Paris, Gallimard, 1957, pp. 369-534; e ainda G. Gusdorf, *Les sciences humaines et la pensée occidentale*, III, *La Révolution galiléenne* vol. 1 (1969), pp. 219-318; sobre a natureza do mecanicismo ver J. Ladrière, "La perspective mécaniciste", *Revue philosophique de Louvain*, 86 (1988): 538-562.

30. Ver L. Oeing-Hanhoff, *Der Mensch in der Philosophie Descartes*, ap. *Die Frage nach dem Mensch*, op. cit., pp. 375-409.

31. A progressão clássica era a seguinte: *Física* (na qual se estudava o homem como "ser da natureza") → *De anima* (onde aparece o *noûs* ou *intellectus* trans-natural) → *Metafísica* (possibilitada pela intuição dos primeiros princípios pelo *intellectus*) → Teologia (demonstração da existência e atributos de Deus a partir da *physis*). Já a progressão cartesiana segue a seguinte ordem: *Método-Cogito* (certeza da subjetividade) → Teologia (existência de Deus como fundamento da verdade do mundo objetivo) → *Física* (corpo como extensão) → *Homem* (dupla natureza: alma como *pensamento*, corpo como *extensão*). Sobre o texto da *Lettre-Préface* à tradução francesa dos *Principia Philosophiae* (1647) que descreve a árvore da ciência tendo a Metafísica como raízes e a Moral como copa (*Oeuvres Philosophiques*, éd. Alquié, III, pp. 779-780), ver o comentário de J.-L. Marion, *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, Paris, PUF, 1986, pp. 10-11, 26-27.

32. Esse âmbito do filosofar cartesiano é definido já nas *Regulae ad directionem ingenii* (1629), das quais ver um comentário penetrante em J.-L. Marion, *L'ontologie grise de Descartes*, Paris, Vrin, 1975.

33. Ver o desenvolvimento de M. Guéroult, *Descartes selon l'ordre des raisons*, I, *L'Âme et le Corps*, Paris, Aubier, 1953.

34. Sobre o conceito de "natureza" pressuposto pela antropologia racionalista ver G. Gusdorf, *Les sciences humaines et la pensée occidentale*, III, *La Révolution galiléenne*, 1, op. cit., pp. 259-278.

35. Os textos fundamentais são as *Meditationes de prima philosophia* (1641), med. 2ª e 6ª e as explicações de Descartes nas Respostas às objeções. Ver G. Rodis-Lewis, *L'ouvre de Descartes*, Paris, Vrin, 1971, I, pp. 335-345; sobretudo F. Alquié, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, 2ª ed., Paris, Vrin, 1966, pp. 300-341.

36. Ver o importante capítulo sobre o método de G. Gusdorf, *Les sciences humaines et la pensée occidentale*, III, *La Révolution galiléenne*, I, op. cit., pp. 236--259; sobre o *método* no advento da filosofia e da ciência ver ainda J. Mittelstrass, *Neuzeit und Aufklärung: Studien zur Entstehung der neuzeitlichen Wissenschaft und Philosophie*, Berlim, W. de Gruyter, 1970, pp. 377ss. Sobre a primazia do *método* como determinante da concepção cartesiana de Filosofia primeira ou Metafísica é importante a obra de J.-L. Marion. Além do comentário às *Regulae* citado na nota 32 supra, ver *Sur la théologie blanche de Descartes: analogie, création des vérites éternelles et fondement*, Paris, PUF, 1981; e *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, Paris, PUF, 1986, pp. 9-136.

37. Ver G. Rodis-Lewis, *L'oeuvre de Descartes*, I, op. cit., pp. 25-31.

38. Ver a tradução de J. Brunschwig em F. Alquié, *Oeuvres Philosophiques*, I, pp. 67-204.

39. Sobre esses dois tratados ver F Alquié, *Oeuvres Philosophiques*, I, pp. 307-480.

40. É a comparação utilizada por Descartes no começo da 2ª Meditação: *Oeuvres Philosophiques* (éd. Alquié), II, pp. 414-415. Sobre a ordem das razões na fundamentação do discurso cartesiano, ver a luminosa exposição de Raul Landim Filho, *Evidência e Verdade no Sistema Cartesiano* (col. Filosofia, 23), São Paulo, Loyola, 1992.

41. Ver P. Rossi, *Los filósofos y las máquinas* (tr. esp.), Barcelona, Labor, 1966.

42. Ver G. Gusdorf, *Les sciences humaines et la pensée occidentale*, III, *La Révolution galiléenne*, 1, op. cit., pp. 225-235.

43. Ver L. Oeing-Hanhoff, *Der Mensch in der Philosophie Descartes*, op. cit., pp. 378-379; G. Gusdorf, *Les sciences humaines et la pensée occidentale*, III, *La Révolution galiléenne*, 2, op. cit., pp. 132-133.

44. Ver a introdução de F. Alquié ao tratado *Les Passions de l'Ame*, ap. *Oeuvres Philosophiques*, III, pp. 942-945; G. Rodis-Lewis, *L'oeuvre de Descartes*, op. cit., I, pp. 365-375, 395-397; J.-L. Marion, *Sur la théologie blanche de Descartes*, op. cit., pp. 412--414; o artigo recente de M. Neuberg, "Le Traité des Passions de l'Âme de Descartes et les théories modernes de l'émotion", *Archives de Philosophie*, 53 (1990): 479-508; os estudos de G. Rodis-Lewis reunidos em *L'Anthropologie cartésienne*, Paris, PUF, 1990. Ver ainda a tese recente de Jordino Marques, *Descartes e sua concepção de homem* (col. Filosofia, 25), São Paulo, Loyola, 1992.

45. Ver P. Chaunu, *La Civilisation de l'Europe classique*, op. cit., pp. 19-29, 440--456; Y. Belaval, *Hist. de la Philosophie* (Pléiade), II, pp. 359-363.

46. Sobre o "humanismo devoto" e o sentimento religioso na França dos começos do século XVII, ver H. Bremond em sua obra clássica, *Historie du sentiment religieux en France depuis les guerres de religion*, I, *L'Humanisme dévot*, Paris, Bloud et Gay, 1929, e G. Gusdorf, *Les sciences humaines et la pensée occidentalle*, III, *La Révolution galiléene*, 2, pp. 17-122.

47. Ver *Pensées*, n. 688 (éd. Lafuma [L'Intégrale], ed. du Seuil) [n. 429 Brunschvicg e n. 80 Chevalier]). Uma profunda caracterização do homem pascaliano na linha da tradição agostiniana em E. Przywara, *Augustin: passions et destin de l'Occident* (tr. fr. de Ph. Sécretan), Paris, Cerf, 1987, pp. 49-53.

48. *Le silence eternel de ces espaces infinis m'effraie* (*Pensées*, n. 201 Lafuma; Brunschvicg, 206; Chevalier 91).

49. Na disposição dos fragmentos das *Pensées* da ed. de J. Chevalier (Bibl. de la Pléiade), o cap. II é constituído pelos fragmentos sobre as *puissances trompeuses* (*Oeuvres*, pp. 84ss.).

50. Na ed. de J. Chevalier, o cap. III recolhe os fragmentos sobre a grandeza do homem (pp. 893ss). Na edição Lafuma (L'Intégrale) esses fragmentos estão no n. IV (pp. 512ss); ver igualmente n. XV, p. 525.

51. Ver o fragm. 688, éd. Lafuma (323 Brunschvicg; 306 Chevalier), sobre o "eu": *Qu'est-ce que le moi?*

52. É conhecido o célebre fragmento sobre o *roseau pensant*, fr. 200éd. Lafuma (347 Brunschvicg; 263 Chevalier).

53. *Travaillons donc à bien penser: voilà le principe de la morale*, fr. 200 éd. Lafuma (247 Brunschvicg; 263 Chevalier).

54. Ver o célebre e longo fragmento n. 119, éd. Lafuma (72 Brunschvicg; 84 Chevalier).

55. A razão pascaliana tenta superar essa aporia com a distinção entre o *esprit de géometrie* e o *esprit de finesse*; ver Pensées, fr. 512-513 éd. Lafuma (1 e 4 Brunschvicg, 21 e 24 Chevalier). Sobre a atitude de Pascal ver G. Gusdorf, *Les sciences humaines et la pensée occidentale* III, *La Révolution galiléenne*, 2, pp. 67-68.

56. A leitura "trágica" de Pascal foi desenvolvida por L. Goldmann, *Le dieu caché: étude sur la vision tragique dans les Pensées de Pascal et dans le thêatre de Racine*, Paris, Gallimard, 1955, fazendo uso de categorias marxistas; uma reapreciação equilibrada do problema em J. Mesnard, *Les Pensées de Pascal*, Paris, Sedes, 1976, pp. 300-320.

57. Ver G. Gusdorf, *Les sciences humaines et la pensée occidentale*, III, *La Révolution galiénne*, 1, pp. 259-278.

58. Sobre o homem como centro da filosofia de Hobbes ver R. Polin, *Politique et philosophie chez Thomaz Hobbes*, 2ª ed., Paris, Vrin, 1977, pp. 1ss.

59. *Elementa philosophiae:* (1) *De Corpore*; (2) *De Homine*; (3) *De Cive*; a 3ª parte ou o *De Cive* foi publicada em 1642; O *De Corpore* em 1655; o *De Homine* em 1657 (uma versão anterior da 2ª e 3ª partes com os títulos *Human Nature* e *De Corpore politico* foi publicada em 1650); ver H. Warrender, Th. Hobbes, *De cive (latin version)*, Oxford, The Clarendon Press, 1983, pp. 1-8.

60. Diz Hobbes: (...) *ex quibus rebus quaeque res constituitur ex iisdem etiam optime cognoscitur, sicut enim in horologio automato...*; *De Cive*, ad Lectorem (ed. Warrender, p. 79).

61. *Leviathan, or the Matter, Form and Power of a Cammonwealth ecclesiastical and civil*, Londres, 1651.

62. Ver R. Polin, *Politique et philosophie chez Thomas Hobbes*, op. cit., pp. XV-XVI; mais pormenorizadamente ver R. Polin, Hobbes, *Dieu et les hommes*, Paris, PUF, 1981.

63. Sobre a antropologia hobbesiana, ver o excelente capítulo de R. Polin, *Politique et philosophie chez Thomas Hobbes*, pp. 1-25; sobre a natureza do racionalismo de Hobbes, ibid., pp. 26-52; ver igualmente o capítulo sobre Hobbes de W. Dilthey, *Weltanschauung und Analyse des Menschen seit Renaissance und Reformation, Gesammelte Schriften*, II, pp. 360-390, 460-463; e F. Trincaud em F. Ueberweg, *Grundriss der Geschichte der Philosophie* (neue Aufl.), III, (Die Philosophie des XVII Jahrhunderts); 1 (England), pp. 145-160.

64. Expressão de H. B. Acton, *Histoire de la philosophie* (Pléiade), II, pp. 404-410.

65. Ver o capítulo sobre a Inglaterra de G. Gusdorf, *Les sciences humaines et la pensée occidentale*, III, *La Révolution galiléene*, 1, pp. 37-44.

66. A *Exercitatio anatomica de motu cordis et sanguinis* é de 1628. Sobre W. Harvey ver G. Gusdorf, *Les sc. humaines et la pensée occidentale*, III, *La Rév. galiléenne*, 2, pp. 139-148. Uma rica visão da filosofia inglesa no século XVII é oferecida nos dois volumes da nova edição do *Grundriss der Geschichte der Philosophie* de F. Ueberweg, III, citado na nota 63 supra. 1 e 2 Halbbände.

67. Ver as páginas sobre Locke de P. Hazard, *La Crise de la conscience européenne* (ed. em um volume), Paris, Boivin, 1ª ed., 1935, pp. 245-258.

68. Ver M. Landmann, *De Homine*, op. cit., p. 184.

69. Locke escreveu três *Cartas sobre a Tolerância* (1689, 1690, 1692).

70. Ver *The Reasonableness of Christianity*, 1695.

71. Ver R. Brandt, ap. *"John Locke" in Die Philosophie des XVII. Jahrhunderts* (Ueberweg), III, 2, pp. 669-672, 688-693.

72. Sobre o pensamento político de Locke, expresso sobretudo no seu *Two Treatises of Government* (1690), ver R. Brandt, op. cit., pp. 681-688.

73. Ver M. Landmann, *De Homine*, op. cit., p. 185. Observe-se que só Deus e o indivíduo são chamados por Locke "soberanos". O Estado é o "poder supremo" (*supreme Power*); Ver R. Brandt, op. cit., p. 686. As teorias políticas de Locke foram objeto de discussões recentes por parte de estudiosos que negam a Locke a condição de precursor do liberalismo e vêem em seu pensamento traços antecipadores do moderno totalitarismo do Estado. Entre esses estudiosos convém citar W. Kendall, *John Locke and the destiny of majority rule*, Urbana University Press, Illinois, 1941: Locke aparece aí como teórico da "ditadura da maioria"; L. Strauss, *Natural Right and History*, Chicago University Press, 1953: com o abandono do Direito Natural antigo, Locke, como Hobbes, seria o precursor do moderno totalitarismo e foi o ideólogo do nascente capitalismo; C. B. Macpherson, *The political theory of possesive individualism*, Oxford University Press, 1962: de tendência marxista, a interpretação de Macpherson destaca em Locke o teórico da incipiente produção capitalista e da forma de Estado que lhe corresponde. Como críticos de Strauss e Macpherson, assinalem-se J. Dunn, *The political Thought of John Locke*, Cambridge Univ. Press, 1969, e W. Eucher, *Naturrecht und Politik bei John Locke*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1969.

74. Ver D. Berman, *The Debatte über die Seele*, ap. *Die Philosophie des XVII. Jahrhunderts* (*Ueberweg*), op. cit., III, 1, pp. 759-781.

75. Para o desenvolvimento deste parágrafo, seguimos a exposição de G. Gusdorf, em *Les sciences humaines et la pensée occidentale*, III, *La Revolution galiléenne*, t. 2, pp. 123-484.

76. Sobre a noção de "paradigma" e a mudança de paradigma numa revolução científica, ver a obra de T. S. Kuhn, *The structure of scientific Revolution*, Chicago University Press, 1962 (tr. port. *A estrutura das revoluções científicas*, São Paulo, Perspectiva, 1975).

77. No século XVII, desenvolve-se uma abundante literatura sobre a "arte de pensar". Os grandes nomes são, nesse gênero: Francis Bacon, *Novum Organum*, 1620; R. Descartes, *Regulae ad directionem ingenii*, 1629; R. Descartes, *Discours de la méthode*, 1637; B. Pascal, *Fragments d'un traité du vide*, 1651; Blaise Pascal, *De l'esprit géométrique*, 1658; B. Espinoza, *De emendatione intellectus* 1661; Arnauld et Nicole, *Logique ou l'art de penser*, 1662; G. W. Leibniz, *De arte combinatoria*, 1666.

78. Ver G. Gusdorf, *Les sc. humaines et la pensée occ.*, III, *La Revolution galiléenne*, 2, pp. 148ss.

79. O termo *Anthropologia* parece ter surgido no início do século XVI, com o tratado ilustrado de anatomia de M. Hundt, *Anthropologia: de hominis dignitate, natura et proprietatibus*, 1501. Ver G. Gusdorf, *La Rev. galiléenne*, t. 2, p. 183.

80. Dentre a vasta bibliografia a respeito, ver F. de Dainville, *L'Éducation des Jésuites (XVI et XVII siécles)*, Paris, éd. de Minuit, 1978.

81. Ver C. Gusdorf, *La Revolution galiléenne*, t. 2, pp. 382-393. À filologia corresponde, no campo da classificação e comparação das línguas, a *lingüística* que começa a constituir-se no século XVI, mas só atingirá plena maturidade científica no século XIX.

82. Ver G. Gusdorf, *Les sc. humaines et la pensée occidentale*, III, *La revolution galiléenne*, 2, pp. 323ss.; N. Chomski, *La linguistique cartésienne* (tr. fr.), Paris, Seuil, 1969. Sobre o problema da "língua artificial" e da *lingua universalis* nos séculos XVII e XVIII e seus antecedentes a partir de R. Lúlio, ver J. Mittelstrass, *Neuzeit und Aufklärung: Studien zur Entstehung der neuzeitlichen Wissenschaft und Philosophie*, op. cit., pp. 413-452.

83. Ver Carta a Mersenne de 20.11.1629 (*Oeuvres*, éd. Alquié, 1, pp. 227-232).

84. Sobre Descartes, Leibniz e a história, ver Y. Belaval, *Leibniz, critique de Descartes*, Paris, Gallimard, 1960, pp. 84-132.

85. Ver G. Gusdorf, *Les sciences humaines et la pensée occidentale*, III, *La Rev. galiléenne*, 2, pp. 421-430.

86. Segundo Hazard (v. nota 67 supra) essa crise se estende de 1680, quando os europeus ainda pensavam como Bossuet, a 1720, quando começam a pensar como Voltaire.

87. Ver, a propósito, as obras de L. Dumont, *Homo aequalis: génèse et épanouissement de l'idéologie économique*, Paris, Gallimard, 1977; *Essais sur l'individualisme*, Paris, Seuil, 1983 (tr. port.: Rio de Janeiro, ed. Rocco, 1985); ver, sobre o individualismo e a religião, H. C. Lima Vaz, "Religião e Sociedade nos últimos vinte anos (1965-1985)", *Síntese*, 42 (1988): 27-47.

88. Ver Y. Belaval, *Le siècle des Lumières*, ap. *Histoire de la Philosophie* (Pléiade), op cit., pp 601-603. O termo *Ilustração* (usa-se igualmente *Iluminismo* e *Esclarecimento*, *Lumières*, *Enlightment*, *Aufklärung*) apresenta matizes diversos nas diver-

sas culturas nacionais do século XVIII europeu, sobretudo França, Inglaterra e Alemanha. Aqui temos em vista suas características comuns e a idéia do homem que essas características desenham.

89. Ver a obra sugestiva de H. R. Trevor-Roper, *De la Reforme aux Lumiéres* (tr. fr.), Paris, Gallimard, 1972; sobre as características pedagógicas ou "erasmianas" da *Aufklärung* alemã, ver W. Schneiders, *Die wahre Aufklärung: zum Selbstverständnis der deutschen Aufklärung*, Friburgo-Munique, Alber, 1974 (ver *Síntese* 7 [1976]: 117-119).

90. É muito vasta a bibliografia sobre a Ilustração. Para uma visão de conjunto, ver P. Chaunu, *La Civilisation de l'Europe des Lumières* (col. Les grands Civilisations), Paris, Arthaud, 1971; A. Soboul, G. Lemarchand, M. Fogel, *Le siècle des Lumières*, I (1715-1750); II (1750-1789), Paris, PUF, 1977ss. (col. Peuples et Civilisations). Sobre o movimento de idéias, ver E. Cassirer, *Filosofia de la Ilustración* (tr. esp.), México, FEC, 1943; P. Hazard, *La pensée européenne au XVIIIème siècle*, 3 vols., Paris, Boivin, 1963; D. Mornet, *Les origines intellectuelles de la Revolution française*, Paris, Colin, 1933; D. Mornet, *La pensée française au XVIIIème siècle*, Paris, Colin, 1956; S. Goyard--Fabre, *La philosophie des Lumières en France*, Paris, Klincksieck, 1972; G. Gusdorf, *Les sciences humaines et la pensée occidentale*, IV, *Les principes de la pensée au siècle des Lumières*, Paris, Payot, 1971, e V: *Dieu, la nature et l'homme au siècle des Lumières*, ibid., 1972; J. Mittelstrass, *Neuzeit und Aufklärung, Studien zur Entstehung der neuzeitlichen Wissenschaft und Philosophie*, op. cit.; N. Hampson, *Le siècle des Lumières* (tr. fr.), Paris, Seuil, 1972.

91. *La filosofia de la Ilustración* (tr. esp.), op. cit., cap. I.

92. *Les sciences humaines et la pensée occidentale*, vol. IV, op. cit.; ver sobretudo pp. 151-292.

93. Ver Y. Belaval, *Le Siécle des Lumières*, ap. *Histoire de la Philosophie* (Pléiade), vol. II, pp. 602-603.

94. Ver E. Cassirer, *Filosofia de la Ilustración*, op. cit., pp. 20ss.

95. E. Cassirer, ibid., p. 29.

96. Ver G. Gusdorf, *Les sciences humaines et la pensée occidentale*, IV, *Les principes de la pensée au siècle des Lumières*, pp. 330-333.

97. Há uma vasta literatura a respeito desse problema, mas a obra de referência é a de J. B. Bury, *The Idea of Progress: an enquiry into its origins and growth*, Londres, 1920; ver também C. J. Becker, *The heavenly City of the 18th Century Philosophers*, Yale University Press, 1932. A tese da idéia de Progresso como secularização da idéia de Providência é proposta por K. Löwith, *Meaning in History: the theological implications of the Philosophy of History*, Chicago University Press, 1949.

98. Ver a discussão sobre a idéia de "progresso" in J. Mittelstrass, *Neuzeit und Aufklärung*, op. cit., pp. 341-346; e, sobre a descoberta moderna da idéia de Progresso, ibid., pp. 346-358.

99. Para a enumeração de algumas dessas características, inspiramo-nos em G. Gusdorf, *Les sciences humaines et la pensée occidentale*, IV, *Les principes de la pensée au siècle des Lumières*, pp. 291ss.

100. P. Hazard, *La crise de la conscience européenne (1680-1720)*, op. cit., ch. 1er.

101. Ver V. Goldschmidt, *Anthropologie et Politique: les principes du système de Rousseau*, Paris, Vrin, 1974.

102. Ver *Les principes de la pensée au siècle des Lumières*, op. cit., p. 354.

103. Ver *Petit Robert*, s. v., e L. Febvre, *Civilisation, le mot et l'idée*, Paris, La Renaissance du Livre, 1930.

104. A idéia de *civilização* vem a ser, assim, o termo da evolução que começa com a oposicão antiga entre o heleno e o bárbaro, este situando-se fora do universo espiritual da *polis*; ou do *civis* e do *barbarus*: o *civis* habitando o universo do direito (*jus*), o *barbarus* submetido ao espaço despótico da força (*vis*).

105. Ver G. Gusdorf, *Les principes de la pensée au siècle des Lumières*, op. cit., pp. 387-402.

106. Foi em 1689 que Locke publicou a *Carta sobre a Tolerância*, juntamente com os *Dois Tratados sobre o Governo* (1690). Locke é definido como "filósofo da moderação" e foi como tal que se tornou o filósofo preferido da Ilustração. Ver . B. Acton, *Histoire de la Philosophie* (Pléiade), II, pp. 624-635.

107. Ver *Émile*, liv. III (Oeuvres, *Bibl. de la Pléiade*, IV, p. 468). Sobre o tema da "revolução" ver G. Gusdorf, *Les principes de la pensée au siècle des Lumières*, op. cit., pp. 414-428; id., *Les sciences humaines et la pensée occidentale*, VIII, *La conscience revolutionnaire et les idéologues*, Paris, Payot, 1978, pp. 51-284.

108. Esse tema é magistralmente tratado por H. Arendt, em seu *Essai sur la Révolution* (tr. fr.), Paris, Gallimard, 1967.

109. Sobre essas características ver H. C. Lima Vaz, "Destino da Revolução", *Síntese*, 45 (1989): 5-12. Sobre a relação entre os intelectuais do século XVIII e a Revolução ver a obra já citada de D. Mornet, *Les origines intellectuelles de la Revolution française* (1933).

110. Em seu *Les principes de la pensée au siècle des Lumières*, G. Gusdorf enumera ainda as seguintes características: Otimismo jurídico e assistência pública (ch. V.); Maçonaria (ch. VII); Utilidade (ch. IX); Luxo (ch. X).

111. Essa centralidade do homem se revela na literatura do século XVIII, desde o *Essay on Man* de A. Pope (1734) passando pelo *Treatise on Human Nature*, de D. Hume (1739), ao *De l'Homme* (1ª p. da *Histoire Naturelle*) de Buffon (1749), ao *l'Homme-Machine* de La Mettrie (1748) etc.

112. Ver, a propósito, M. Duchet, *Anthropologie et Histoire au siècle des Lumières*, Paris, Maspéro, 1971, 1ère p., pp. 23-226; também G. Gusdorf, *Les sciences humaines et la pensée occidentale*, V, *Dieu, la Nature et l'Homme au siécle des Lumières*, pp. 355-423.

113. Sobre C. Lineu ver G. Gusdorf, *Dieu, la Nature et l'Homme...*, op. cit., pp. 369-372; Sobre Buffon (1707-1788) ver M. Duchet, op. cit., pp. 220-280, e G. Gusdorf, op. cit., pp. 373-379. No *Systema Naturae* o gênero *Homo Sapiens* é classificado na ordem dos Primatas, classe dos Mamíferos (na 10ª ed.), distinto do *Homo sylvestris*, que compreende diversos antropóides. Sua originalidade única é a razão. Assim, Lineu inscreve junto a *Homo Sapiens* a sentença *Nosce te ipsum*. Ver ainda, sobre a antropologia da Ilustração, A. Soboul in Soboul, Lemarchand e Vogel, *Le siècle des*

Lumières, op. cit., I, pp. 504-516; e S. Goyard-Fabre, *La philosophie des Lumières en France*, op. cit., pp. 182-245.

114. Para a *Aufklärung* alemã ver G. Tonelli, *Hist. de la Phil.* (Pléiade), II. pp. 758-776.

115. Ver G. Gusdorf, *Dieu, la Nature et l'Homme au siècle des Lumières*, op. cit., pp. 517-550; J. Deprun fala das "Anti-Lumières", *Hist. de la Philosophie* (Pléiade), II, pp. 717-727.

116. Ver A. G. Baumgartner, *Metaphysica*, Halle, 1739 (2ª ed., 1757).

117. Ver N. Hinske, *KantsIdee der Anthropologie*, ap. *Die Frage nach dem Mensch*, op. cit., pp. 410-427; a partir do semestre do inverno de 1772-1773 Kant passa a ensinar regularmente *Antropologia* como disciplina independente. Desse curso é que resultará a *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798). Sobre a significação do problema antropológico e do problema de uma "ciência geral" do homem em Kant, ver R. Lorite Mena, "Kant, la pregunta por el ser del hombre y el nacimiento de la antropología como problema filosófico", *Pensamiento*, 45 (1989): 129-155.

118. Assim como em Baumgartner, a *Psychologia empirica*, em Kant, deverá ser subordinada à *Psychologia Rationalis*. Ver N. Hinske, loc. cit., p. 418.

119. *Anthropologie*,... B, 3 (citado por Hinske, p. 417). Sobre o sentido da análise na Antropologia, que tem como objeto as "representações obscuras" *(dunkle Vorstellungen)* que jazem no fundo dos comportamentos ordinários do homem, ver Hinske, pp. 419-421; Hinske observa que a tensão entre "análise" e "síntese" acentua-se com a evolução do pensamento kantiano, e aparece sobretudo no texto de 1798 (ver Hinske, loc. cit., p. 421).

120. A Antropologia tem, assim, uma finalidade complementar à da Geografia física, que considera a natureza como realidade exterior acessível ao homem (Hinske, p. 442, n. 25). O curso de Antropologia de Kant é resumido no artigo "Von den verschiedenen Rassen der Menschen" (1775). (*Werke*, ed. Weischedel, VI, pp. 11-30).

121. *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, Vorrede (*Werke*, ed. Weischedel, VI, 339).

122. Ver N. Hinske, loc. cit., pp. 426-427. As quatro perguntas da introdução à *Lógica*: "O que posso saber?"; "o que devo fazer?" "o que me é permitido esperar?" e "o que é o homem?", são explicadas segundo a sua relação com a quarta pergunta. Em carta a C. F. Stäudlin de 4.5.1793 (Hinske, loc. cit., p. 427, n. 31), Kant refere as quatro perguntas respectivamente à Metafísica, à Moral, à Religião e à Antropologia.

123. Eis o plano que Kant acabou traçando para a *Antropologia do ponto de vista pragmático*:

I - *Didática*: da maneira de conhecer o homem interior e exterior 1. Da faculdade de conhecimento; 2. Do sentimento do prazer e desprazer; 3. Da faculdade de desejar.

II - *Característica antropológica*

A. Caráter da pessoa; B. Caráter do sexo; C. Caráter do povo; D. Caráter da raça; E. Caráter da espécie.

124. Ver, sob este aspecto, F. Kaulbach, *Immanuel Kant* (Sammlung Göschen, 2221), Berlim, De Gruyter, 1982, pp. 294-299.

125. *KrV*, B, 874-877 (ed. R. Schmidt, pp. 759-761). Ver N. Hinske, loc. cit., pp. 426-427.

126. Ver M. Landmann, *De Homine*, op. cit., p. 277.

127. A possível raiz comum da sensibilidade e do Entendimento (*KrV*, A, 15, ed. R. Schmidt, p. 58; *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, I, § 31 C; ed. Weischedel, § 28 C, VI, pp. 479-480) permanece desconhecida para nós. Na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (1785), Kant distingue a *Moral, domínio a priori* da Metafísica dos costumes, da parte empírica da *Ética*, que ele propõe denominar *Antropologia prática* (*Grund. der Metaphysik der Sitten, Vorrede, Werke*, ed. Weischedel, IV, p. 12). A propósito, ver a nota de V. Delbos em sua tradução de Kant, *Fondements de la Métaphysique des Moeurs*, Paris Delagrave, 1974, p. 75, n. 9.

128. Ver M. Landmann, *De Homine*, op. cit., p. 278. Uma leitura sugestiva da *Crítica da Faculdade de julgar* do ponto de vista aqui considerado é a de F. Marty, *La naissance de la Métaphysique chez Kant*, Paris, Beauchesne, 1980, pp. 311-467.

129. Ver sobretudo *KrV*, *Dialética Transcendental*, II liv., 2ª sec. (A, 571-583; B 599-611; ed. R. Schmidt, pp. 551-560) e o comentário de F. Marty, op. cit., pp. 159-174. Sobre o problema de uma Antropologia filosófica a partir do intento kantiano de fundamentação da Metafísica, ver as páginas clássicas de M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, 3. Aufl., Frankfurt a. M., V. Klostermann, 1961, pp. 185-222.

130. Ou, mais exatamente, na consciência da lei moral.

131. Sobre essa questão ver F. Marty, op. cit., pp. 229-276. Sobre a relação entre "pragmático" e "prático" ver P. Salvucci, *L'Uomo di Kant*, Urbino, Argalia, 1975, pp. 21-22.

132. *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, 1ª ed. 1793; 2ª ed., 1794.

133. Ver F. J. Herrero, *Religiao e História em Kant*, col. Filosofia, 16, São Paulo, Edições Loyola, 1991. Ver igualmente os opúsculos de Kant traduzidos por P. Festugière, *Pensées sucessives sur la théodicée et la religion*, Paris, Vrin, 4ª ed., 1972.

134. Esses opúsculos estão reunidos no vol. das *Werke*, ed. Weischedel, Wiesbaden, Insel-Verlag, 1960.

135. Sobre a filosofia da história em Kant a partir dos pressupostos críticos da consciência transcendental ver P. Salvucci, *L'Uomo di Kant*, op. cit., pp. 381-608, e App. II, pp. 621-628.

136. Ver, a propósito, a excelente tese de J. Salgado, *A Idéia de justiça em Kant e seu fundamento na liberdade e na igualdade*, Belo Horizonte, UFMG, 1986.

IV

AS CONCEPÇÕES DO HOMEM NA FILOSOFIA CONTEMPORÂNEA

Uma convenção quase universalmente aceita compreende sob a designação de *filosofia contemporânea* as correntes filosóficas que se desenvolveram durante os séculos XIX e XX, ou seja, dos tempos pós-kantianos aos nossos dias. As razões para essa contemporaneidade de dois séculos do pensamento filosófico são diversas, mas duas ao menos podem ser apontadas aqui. A primeira é uma razão *teórica* e ela exprime o fato de que os grandes problemas que desafiam a filosofia nos inícios do século XIX, tanto em sua vertente idealista como em sua vertente positivista, continuam, não obstante as prodigiosas mudanças, seja na civilização material, seja na *cultura* desses dois séculos, diante de nós como nossos problemas maiores. A segunda é uma razão *histórica* e ela exprime o fato de que as condições para o exercício da filosofia que acabaram por se definir nos inícios do século XIX, sua implantação no terreno da cultura universitária e sua atração para o campo das metodologias de pesquisa e ensinamento desenvolvidas pelo saber científico desde aquela época continuam caracterizando a atividade de pensamento legitimamente reconhecida como Filosofia. Essas duas razões bastam para justificar o predicado da contemporaneidade atribuído ao pensamento filosófico que podemos denominar pós-kantiano e que, portanto, é aquele sob cuja conjuntura teórica e histórica ainda nos encontramos. Mas essa contemporaneidade está, por outro lado, eriçada de problemas ou de questões sobre o próprio estatuto da Filosofia ou mesmo sobre sua razão de ser. O refrão sobre o "fim da Filosofia" é repetido a

intervalos regulares durante esse tempo e tem dado origem a uma abundante literatura que não pode ser classificada, paradoxalmente, senão como *filosófica*![1]

Não é aqui, no entanto, o lugar para discutir os problemas que a situação da filosofia na civilização contemporânea, sobretudo no âmbito da cultura ocidental, pode levantar[2]. Nosso propósito é o de acompanhar alguns dos modelos mais significativos da concepção filosófica do homem nessa nossa idade pós-kantiana.

1. *A concepção do homem no Idealismo alemão*

O Idealismo alemão é a primeira grande corrente que abre a época contemporânea da filosofia, e sua influência será profunda em todo o seu desenrolar. Nele a concepção do homem se elabora na confluência de várias correntes, entre as quais convém enumerar a *Aufklärung* e Kant, a idéia romântica, a teologia protestante, a tradição moderna do Direito Natural e da filosofia política e, ao menos para Hegel, o reencontro com a Ética e a filosofia política clássicas.

Para o estudo da concepção do homem no Idealismo alemão, assume particular importância o *Romantismo* (*die Romantik*), poderoso movimento de sensibilidade e de idéias que se veio formando ao longo de todo século XVIII, constituindo a tendência que alguns autores denominaram de Pré-Romantismo[3]. Trata-se, como foi dito, do "outro lado" do século XVIII, de sua face oposta à da *Aufklärung*. Dois traços principais distinguem essa corrente pré-romântica:

a) a resistência à Ilustração, caracterizada essa sobretudo pelo mecanicismo newtoniano e pelo empirismo de Locke; o pré-romantismo adota, assim, uma atitude crítica em face do conceito de *natureza* enquanto é pensada como um sistema de leis e entidades de caráter matemático;

b) a primazia do sentimento sobre a razão, mostrando o sentimento seus múltiplos matizes diante da uniformidade da razão[4], donde decorre igualmente a primazia do *Eu* sensível sobre o *Cogito* racional e do senso íntimo sobre a universalidade lógica[5].

A passagem do Pré-Romantismo ao Romantismo propriamente dito tem lugar na Alemanha nos fins do século XVIII, com o

movimento *Sturm und Drang*, de 1770 a 1780[6]. Mas essa passagem se precipita sob o choque da Revolução francesa, abalo sísmico profundo que provocou uma ruptura de alto a baixo, seguida de enormes desmoronamentos, no edifício da sociedade ocidental. O Romantismo nasce no clima dessa ruptura revolucionária[7]. No entanto não é fácil definir nem suas características, nem sua amplitude, nem mesmo sua duração propriamente dita. Por outro lado, é importante levar em conta as peculiaridades dos Romantismos nacionais (como o fora para a Ilustração), a começar pelo Romantismo alemão, o primeiro e o mais importante[8]. No entanto é possível afirmar que o Romantismo, como projeto global de cultura e, mesmo, de civilização, caracteriza-se por sua rejeição do Classicismo, do qual a Ilustração se mostra como uma exacerbação racionalista[9]. Desse modo a cultura européia, na passagem do século XVIII para o século XIX, inspira-se em dois paradigmas opostos, o *classicismo* e seus prolongamentos provindos da Ilustração, e o *romantismo* em suas múltiplas manifestações[10].

Em contraposição à antropologia clássica, a antropologia romântica valoriza no homem o *particular* tal como se exprime na sensibilidade, nas emoções e na paixão; e é por meio dessa particularidade sensível, espiritualizada pelo "espírito do povo" (*Volksgeist*) que o homem romântico aspira ao universal, vem a ser, a integrar-se numa totalidade orgânica[11], integração que se cumpre sobretudo pela arte. O individualismo romântico é, assim, profundamente diferente do individualismo racionalista: neste o indivíduo se define por seu *Cogito* que o une à razão universal; naquele o indivíduo se define pelo *sentimento do Eu* que o leva a comungar com o Todo orgânico ou com o *uno* que é, ao mesmo tempo, o todo: o "uno e todo" (*én kai pân*) será um dos lemas do pensamento romântico. A visão romântica do homem irá igualmente agir no sentido da passagem de uma filosofia racionalista da História, tendo como fio condutor o Progresso, à forma de filosofia da História que vê no desenrolar do curso histórico a presença do Absoluto que se particulariza e se manifesta nos povos e na sua cultura.

Os traços fundamentais da antropologia romântica são antecipados por dois pensadores da época da Ilustração que, em sua crítica às teses fundamentais do racionalismo "ilustrado", anuncia-

ram já no seu tempo uma nova idade da cultura. São eles Jean-Jacques Rousseau (1712-1778) e Johann Gottfried von Herder (1744-1803).

A obra de Rousseau, sem dúvida uma das mais importantes do século XVIII, pode ser considerada uma das fontes principais da idéia filosófica do homem que prevalecerá nos séculos XIX e XXI[12]. Com efeito, não é difícil mostrar que o problema do homem é o centro irradiador dos diversos aspectos do pensamento de Rousseau e que suas intuições fundamentais nesse campo estarão presentes, de uma forma ou de outra, ao longo de todo o desenvolvimento posterior da reflexão antropológica[13]. A antropologia de Rousseau está intimamente ligada à sua *experiência* humana e é, nesse sentido, eminentemente existencial[14]. Porém, se por um lado Rousseau coloca o *sentimento*, cuja sede é o *coração* ou a *consciência moral*, no centro de sua visão do homem, por outro, como genuíno herdeiro da tradição racionalista, dá a seu pensamento uma rigorosa estrutura racional e, ao mesmo tempo, axiomático-dedutiva[15]. Esse rigor racional é já a marca dos dois primeiros *Discursos*: o primeiro (sobre as ciências e as artes) é uma análise e, também, um diagnóstico dos males e da corrupção da sociedade e do indivíduo que são o fruto da cultura. Esta, sendo uma resposta do homem aos desafios da natureza[16], acaba voltando-se contra o próprio homem na medida em que o torna cada vez mais distante da plenitude original de sua "vida natural" e, portanto, cada vez mais infeliz. O segundo *Discurso* (sobre a origem da desigualdade) aprofunda a análise proposta no primeiro e apresenta-se como uma verdadeira antropologia histórica. Nela Rousseau estuda os passos dados pela humanidade em sua evolução intelectual, social, econômica e política. Busca determinar rigorosamente as causas das quais procede a desigualdade presente e a sua injustiça. Desse modo a antropologia de Rousseau adquire a feição de uma filosofia da história inspirada nos pressupostos epistemológicos da ciência do Direito Natural e tendo como ponto de partida hipotético ou como postulado inicial a "natureza humana" ou o homem no "estado de natureza". A trajetória da história humana em sua reconstituição hipotético-dedutiva conduz, assim, do estado a-histórico inicial à realidade histórica observável da *sociedade civil*.

A concepção antropológica de Rousseau mostra, pois, dois níveis rigorosamente encadeados: o *homem natural* e a *sociedade*.

Sua interrogação fundamental desdobra-se, por conseguinte, em dois momentos: qual o caminho que levou o homem natural do estado de natureza ao estado de sociedade? e por que o estado de sociedade trouxe ao homem a corrupção e a perda da bondade inata ao homem natural? Toda a obra rousseauniana pode ser considerada uma tentativa de resposta a essas duas questões[17]. Mas essa resposta não preconiza um retorno impossível ao "estado de natureza". Em suas obras da maturidade (*Émile ou de l'Éducation, La Nouvelle Héloise, Contrat social*), Rousseau manifesta uma intenção programática: descrever um novo tipo de humanidade, reconciliada consigo mesma nos indivíduos (*Émile*) nos pequenos grupos (*La Nouvelle Héloise*) e na sociedade civil (*Contrat social*)[18]. A antropologia de Rousseau é movida, assim, por uma motivação profunda que a impele numa direção oposta à da antropologia clássica de tipo platônico e à da antropologia cristão-medieval. Ele prolonga uma linha de pensamento que tem origem em Hobbes e irá levar a Nietzsche: rejeição de toda transcendência, seja ideonômica como no platonismo, seja teonômica como no Cristianismo, imanência absoluta da Natureza como fonte de todo bem e de todo valor e, enfim, crítica da cultura existente e de sua moral, fonte do mal e da corrupção no homem. Sobre esse fundamento crítico, pode-se elevar então o anúncio de um "novo homem" e de uma "nova humanidade", definitivamente reconciliados com a Terra[19].

A antropologia de Herder desenvolve-se no clima do pré-romantismo alemão e participa do espírito do chamado "tempo goethiano" (*Goethezeit*) que tenta unir a razão e a sensibilidade numa forma superior de conhecimento que seja, a um tempo, discursivo e intuitivo[20].

Para Herder, a definição mais adequada do homem é a de *ser de linguagem*. A linguagem é uma criação do homem e atesta sua condição de ser racional ou é a própria forma humana da racionalidade e não um dom divino, como pretendia o mestre de Herder, o célebre Johann Georg Hamann (1730-1788). Em seu ensaio *Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele* (1778), publicado três anos antes da 1ª edição da *Crítica da Razão pura*, Herder vai buscar inspiração no Leibniz dos *Nouveaux Essais sur l'Entendement humain*, publicado postumamente em 1765, para definir a "organicidade" da Natureza e do homem e para caracte-

rizar a unidade do conhecimento intelectual e da sensibilidade a partir do fundo obscuro do organismo: tema que merecerá a atenção de Kant e terá profunda influência sobre a concepção romântica do conhecimento[21]. Em *Über den Ursprung der Sprache*, Herder esboça uma antecipação genial de alguns dos traços que a antropologia contemporânea atribui ao homem para distingui-lo do animal: enquanto este permanece circunscrito ao seu *Umwelt*, ao mundo circundante ao qual o prende o instinto, o homem vê abrir-se diante de si o espaço ilimitado do seu *Welt*, do seu mundo propriamente humano. Assim, o homem é o único animal capaz de fazer de si mesmo ou do seu Eu seu próprio objeto, distinguindo-o do mundo[22].

Os dois escritos mais conhecidos de Herder, o ensaio *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit* (1774) e o tratado *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1784-1785), podem ser considerados, o primeiro, o esboço e, o segundo, o desenvolvimento de sua concepção do homem[23]. Com efeito, as *Ideen* desenvolvem amplamente os temas antropológicos dos escritos anteriores: a solidariedade do homem com o mundo dos seres vivos, ou seja, sua inserção no todo orgânico da natureza, e sua singularidade no ápice da escala dos viventes[24]. A antropologia herderiana aparece assim, no mundo cultural da *Aufklärung* alemã, como uma alternativa à concepção do homem da tradição racionalista, e foi esta, sem dúvida, a motivação mais profunda da contestação de Kant a Herder na "Gazeta Literária" de Iena em 1785[25].

Na esteira de Herder e certamente sob sua influência, à qual veio juntar-se a repercussão produzida pela *Crítica da Faculdade de julgar* de Kant, cuja primeira edição apareceu em 1790, convém situar os grandes nomes da literatura alemã, Johannes Wolfgang von Goethe (1749-1832) e Friedrich von Schiller (1759-1805), bem como o do fundador da moderna Pedagogia, Johann Heinrich Pestalozzi (1746-1827), cuja obra literária e didática terá profunda influência na imagem do homem que será transmitida ao século XIX[26].

A elaboração propriamente filosófica das idéias sobre o homem que alimentava a visão romântica caberá, no entanto, aos filósofos do chamado Idealismo alemão que saberão, por outro lado, recolher igualmente muitos elementos da tradição racionalista.

Segundo um esquema contestado por alguns, mas geralmente adotado, o Idealismo alemão inaugura-se com a obra de Johann Gottlieb Fichte (1762-1814), avança em novas direções com a obra de Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1775-1844) e atinge finalmente seu ápice e seu termo com a obra de Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831)[27].

A linha antropológica do pensamento de Fichte e Schelling pertence à estrutura fundamental de seu sistema, e não é nossa intenção desenvolvê-la aqui. É importante, no entanto, realçar que tanto a filosofia de Fichte como a de Schelling, se as analisamos do ponto de vista da concepção do homem, podem ser caracterizadas como filosofias da *liberdade*, no sentido de que nelas se trata de encontrar um novo estatuto ontológico para a *liberdade* no momento em que seus fundamentos *teóricos* eram atingidos pela crítica kantiana à metafísica e pelo dualismo entre razão pura e razão prática de um lado, e pela reivindicação romântica do sentimento de outro, e seu intento de efetivação *histórica* sofria o choque das trágicas experiências da Revolução francesa. Seja em Fichte, seja em Schelling, a concepção do homem, organizada em torno do problema da liberdade, insere-se num vasto desenho metafísico que tenta reatar a tradição dos grandes sistemas da filosofia clássica[28]. Mas é em Hegel que essa ambição sistemática se cumpre efetivamente, e é no pensamento hegeliano que a idéia do homem, cuja formação acompanhamos ao longo da filosofia moderna, alcança uma adequada expressão conceptual.

2. *A concepção hegeliana do homem*

O lugar teórico e histórico de Hegel na aurora da filosofia contemporânea situa-se na confluência de muitas correntes, e é nelas que o pensamento hegeliano irá buscar motivações temáticas e elementos conceptuais para plasmar uma síntese abrangente e harmoniosa, comparável tão-somente ao sistema aristotélico da maturidade. Como, no sistema hegeliano, *tout tient à tout*, em sua concepção do homem estarão dialeticamente articulados os momentos da *natureza*, do espírito individual ou *espírito subjetivo*, do espírito na história ou *espírito objetivo* e, finalmente, do *Absoluto*. Nessa articulação dialética, entrelaçam-se as influências do racionalismo e do romantismo de um lado, da herança clássica e

da herança cristã de outro. Desse modo, a concepção hegeliana do homem integra os traços fundamentais que definiram o homem clássico, o homem cristão e o homem moderno ao tempo em que a modernidade inaugurada na Renascença cumpre seu primeiro ciclo. Nesse sentido, a concepção hegeliana do homem pode ser comparada ao *zôon logikón* aristotélico ao fim do ciclo da *polis* e à *imago Dei* de Tomás de Aquino no zenite da civilização medieval. É talvez nesse caráter de *rememoração* (*Erinnerung*) dos grandes estágios do humanismo ocidental que reside a importância singular do pensamento hegeliano[29].

A significação geral da idéia hegeliana do homem[30] pode ser expressa inicialmente por sua relação com os diversos níveis da realidade. Trata-se de uma gradação que não deve ser entendida como uma superposição e sim como um movimento de natureza dialética que integra cada nível na inteligibilidade do todo ou na estrutura dialética da idéia do homem como totalidade. Eis a seqüência desses níveis:

— em primeiro lugar situa-se a relação do homem com o *mundo natural*. Essa relação se define como oposição dialética entre o mundo *natural*, domínio da *imediatidade* (*Unmittelbarkeit*) e o mundo propriamente humano, domínio da *mediação* ou da *suprassunção* (*Aufhebung*) da natureza em Espírito, seja em seu agir como Espírito subjetivo, seja em suas obras como Espírito objetivo. Essa passagem do mundo natural ao mundo humano, que torna historicamente efetiva a relação da Natureza com o Espírito, pode ser considerada um dos paradigmas fundamentais da Dialética hegeliana[31];

— a relação do homem com a *cultura* (*Bildung*) constituiu o segundo nível entre os que irão integrar a complexa realidade humana. Na introdução a suas *Lições sobre a Filosofia da História*[32], Hegel mostra que o indivíduo só pode ser considerado indivíduo humano na medida em que participa do movimento de manifestação do Espírito, que é o movimento constitutivo da história. Essa participação traduz o processo de formação do indivíduo para o universal ou o que poderíamos denominar sua *humanização* (o termo não é hegeliano) que tem lugar exatamente na esfera do Espírito objetivo ou da cultura. Desde o ponto de vista da formação da consciência (*Bewusstsein*), Hegel exporá essa passagem ao

universal como caminho que conduz ao Saber absoluto, que é o nível alcançado pela consciência filosófica moderna[33]. Tal é a tarefa que se propõe a *Fenomenologia do Espírito* (1807) que, sob esse aspecto, pode ser considerada uma introdução à concepção hegeliana do homem[34];

— a relação do homem com a *história* pode ser considerada um desdobramento de sua relação com a cultura. Na verdade, a filosofia hegeliana tem aqui um de seus pontos nodais, pois nela se reconhece geralmente a efetivação mais conseqüente da chamada "inflexão historiocêntrica" que mudou a direção do curso do pensamento filosófico nos inícios do século XIX. De fato, prolongando o programa de Fichte e Schelling, qual seja o de dar um novo estatuto ontológico à *liberdade*, Hegel vê na história o "progresso na consciência da liberdade", ou o ser *histórico* do homem como constitutivamente o seu ser *livre*, em sua progressiva manifestação. Mas, segundo Hegel, a história não deve ser pensada filosoficamente em seu transcurso linear segundo a ordem do tempo *empírico*. Este não é senão a *figura* da progressão dialética que se dá na ordem do conceito. Estabelecer as formas de relação entre a *dialética* (conceitos) e o *tempo* (figuras) é uma das tarefas decisivas do filosofar hegeliano e à qual Hegel se dedicou notadamente na *Fenomenologia do Espírito*[35], na *Filosofia do Espírito objetivo* (*Enciclopédia* III, 2) e na *Filosofia do Direito*. Mas a incidência dessa relação sobre a concepção do homem é profunda e decisiva: o homem, em sua situação mais radical, é pensado como ser-no-tempo; não simplesmente no tempo *físico* do mundo, mas no tempo *dialético* que articula a cadência da história e no qual se manifesta não só o sentido da vida humana, mas a própria vida do Absoluto. Hegel assinala assim o estágio final da passagem, continuada ao longo da filosofia moderna, que conduz do cosmocentrismo da ontologia clássica ao historiocentrismo da ontologia moderna;

— a relação com o *Absoluto* é, no entanto, a que abre a dimensão mais profunda da concepção hegeliana do homem. Com efeito, a *Filosofia do Espírito* da *Enciclopédia* é coroada com uma seção sobre o *Espírito Absoluto*, assinalando a necessidade de se ultrapassar dialeticamente o plano da História universal, que é o momento mais alto atingido pela dialética do *Espírito Objetivo*. Por

sua vez, as instâncias dialéticas do Espírito Absoluto são a Arte, a Religião e a Filosofia, mostrando que é no homem ou, mais propriamente, em sua *intuição* (Arte), em sua *representação* (Religião) e em seu *conceito* (Filosofia) que o Espírito se manifesta como absoluto, sendo o Espírito essencialmente manifestação[36]. A concepção hegeliana do homem desemboca, assim, no conceito do Espírito (*Geist*) que é o verdadeiro centro de sua filosofia; e a idéia do homem, em sua significação mais profunda, se mostra como momento, *subjetivo* e *objetivo*, da dialética do Espírito que, por sua vez, suprassume o indivíduo e a história na esfera do Absoluto[37]. Será justamente em torno do núcleo conceptual constituído pela relação do homem com o Absoluto que se travarão as grandes querelas pós-hegelianas e a herança de Hegel será disputada entre seus herdeiros de direita e de esquerda.

A evolução do pensamento de Hegel costuma ser dividida em três grandes fases, e essas assinalam igualmente o desenvolvimento de sua concepção do homem. O fio condutor dessa evolução é justamente o conceito de Espírito, e é na temática geral do Espírito que a idéia do homem encontrará seu lugar tanto na gênese como na expressão sistemática do pensamento hegeliano[38].

A primeira fase pode ser designada como *pré-sistemática* e vai de 1788 a 1800. Os primeiros trabalhos escolares de Hegel mostram um vivo interesse pelos problemas do homem, mas ele se traduz sobretudo em considerações de ordem psicológica. Mas logo se impõe a perspectiva *histórico-cultural* que se torna a perspectiva dominante em suas reflexões. O tema fundamental que emerge segundo essa perspectiva é o da *divisão* (*Entzweiung*) ou da cisão que, de acordo com o sentimento e o diagnóstico dos grandes representantes da cultura européia no século XVIII, caracteriza a situação fundamental dessa cultura e para a qual tanto a Ilustração como o Romantismo são tentativas de resposta. Segundo a análise do jovem Hegel, a *cisão* na sociedade e no indivíduo se manifesta nas diversas esferas da existência religiosa, social, cultural e política — e ela tem sua raiz na impossibilidade de conciliar[39] as duas grandes tradições que plasmaram a cultura ocidental, o Helenismo e o Cristianismo, com o mundo moderno que delas resulta mas, ao mesmo tempo, a elas se opõe. O esforço para superar essa cisão e para unificar essas três componentes da vida cultural e espiritual de sua época é que levará Hegel a percorrer

seu itinerário intelectual até alcançar uma síntese, a seus olhos satisfatória, no Sistema dos anos de Berlim. Segundo Harris[40], a fase pré-sistemática pode ser posta inicialmente sob o signo de Kant, cuja obra então recente, *A Religião dentro dos limites da simples Razão* (1793), alcançava grande repercussão, e seu lema pode resumir-se nas palavras de ordem "razão e liberdade". Nos anos de Frankfurt (1797-1800), a influência de Hölderlin torna-se preponderante e o Amor substitui a Razão como força unificante suprema, como testemunha o *Systemfragment* de 1800[41], vindo as palavras de ordem a ser doravante "fantasia e coração".

A segunda fase de formação do pensamento de Hegel pode ser designada como a *preparação para o Sistema* e cobre os anos em que foi professor na Universidade de Iena (1801-1806). Nessa época extremamente fecunda, enriquecida pela estreita colaboração com Schelling até 1803, o pensamento de Hegel apresenta uma grande riqueza e uma grande complexidade[42]. Duas linhas orientam seu desenvolvimento: a linha *crítica* e a linha *sistemática*. É justamente seguindo a linha sistemática que a concepção do homem começa a adquirir aqueles que serão seus traços definitivos. Esses traços estão presentes nos dois esboços de *Filosofia do Espírito* que Hegel redigiu nessa época[43] e que antecipam o que será a *Filosofia do Espírito* da *Enciclopédia*. Hegel abandona então o esquema da homologia Natureza-Espírito, de inspiração schellingiana (e, mais remotamente, espinozista) e se entrega à edificação de um sistema filosófico cujo eixo central é a noção de Espírito; ao fazê-lo ele dá o passo decisivo que o leva de uma visão cosmocêntrica a uma visão historiocêntrica[44]. Na *Primeira Filosofia do Espírito*, este se exprime fundamentalmente como "consciência" (*Bewusstsein*), categoria que recebe aqui um conteúdo já especificamente hegeliano, sendo definida como o "conceito do ser-uno e da infinidade"[45] e sendo dotada dos predicados da *atividade* (manifestando-se na *oposição* a si mesma e no *reconhecimento* do todo como igual a si mesmo) e da *historicidade* atestada na dialética indivíduo-comunidade que lhe é própria[46]. É nesse contexto que faz sua aparição o tema do "reconhecimento" (*Anerkennung*), que passa a desempenhar um papel decisivo na dialética da passagem da consciência individual como consciência do objeto, à consciência-de-si ou consciência universal como consciência do outro, seja na *Fenomenologia do Espírito* de 1807, seja na *Fenomenologia do Espírito*

da *Enciclopédia*[47]. Na *Segunda Filosofia do Espírito*, precedida pela *Metafísica da Subjetividade*[48], o lugar central, ocupado então pela categoria da "consciência", passa a ser ocupado pela categoria do Espírito. O movimento dialético da *realização* do Espírito é exposto segundo os momentos do *conceito*, da *efetividade* e do *Espírito absoluto*, segundo um esquema que antecipa os momentos da *Filosofia do Espírito* da *Enciclopédia*.

A fase *sistemática* do pensamento hegeliano, na qual sua concepção do homem adquirirá uma feição definitiva, inaugura-se com a *Fenomenologia do Espírito*, publicada em 1807. Pensada primeiramente como "Ciência da experiência da Consciência"[49], essa obra ocupa um lugar singular entre os escritos de Hegel sendo, ao mesmo tempo, uma forma de introdução ao Sistema e uma espécie de antecipação *fenomenológica* (isto é, no domínio em que se *manifestam as* formas da consciência) do próprio Sistema, na qual os temas sistemáticos fundamentais (Lógica, Natureza e Espírito) como que se refratam no processo de formação da consciência para a Ciência, ou seja, para o Saber sistemático[50]. Embora nela compareçam temas antropológicos fundamentais, de resto já presentes na filosofia do Espírito de Iena, a leitura da *Fenomenologia* não pode ser feita numa perspectiva redutivamente antropológica como pretendeu o célebre hegelianista Alexandre Kojève[51], inspirando-se, de resto, na tradição marxista reavivada, na década de 20, pela publicação dos chamados *Manuscritos econômico-filosóficos* de Marx. Com efeito, a intenção da *Fenomenologia* é declaradamente sistemática: pretende conduzir a consciência ao nível do Saber Absoluto, a partir do qual torna-se possível a construção do Sistema; e é no Sistema que encontrará seu lugar uma filosofia do homem como filosofia do Espírito subjetivo.

É na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* (1817, 1827, 1830) que Hegel expõe seu Sistema definitivo. Ela foi precedida pelos programas e resumos de aulas que ele ministrou no Ginásio de Nürnberg de 1810 a 1816 e que mais tarde foram editados sob o título de *Propedêutica Filosófica*[52]. Em seus cursos de Nürnberg, Hegel distingue o Espírito em sua manifestação como *consciência* (relação com o objeto, que é tema da Fenomenologia) e o Espírito em sua atividade imanente (relação consigo mesmo), que é o tema da *Psicologia* (designação que será conservada na *Enciclopédia*)[53].

Nas três edições desta obra publicadas durante a vida de Hegel (Heidelberg, 1817; Berlim, 1827 e 1830) a concepção hegeliana do homem encontrará, afinal, sua expressão definitiva.

A 3ª e última parte da *Enciclopédia* trata do Espírito. Em três parágrafos introdutórios (§ 377 a § 379, ed. de 1830), a Filosofia do Espírito é contraposta seja ao conhecimento vulgar do homem, seja à Psicologia empírica e à antiga Psicologia Racional. Os parágrafos 381 a 384 explicam o conceito do Espírito[54]. O Espírito se define como a Idéia que alcançou seu ser para si e que tem como pressuposto a Natureza. No primeiro momento de seu desenvolvimento dialético, o Espírito existe na forma da relação consigo mesmo: é, então, *Espírito subjetivo*. O que ele é segundo o seu *conceito* deve tornar-se para si mesmo. Pois seu ser verdadeiro é estar junto de si (*bei sich*) ou ser *livre*. Tal é o homem em sua essência ou em sua posição dentro do Sistema: ele é o lugar da passagem dialética da Natureza ao Espírito[55] ou do movimento dialético que conduz da existência natural imediata à existência espiritual que é essencialmente mediação ou negatividade absoluta[56]. Assim, a divisão da Filosofia do Espírito tem, como todas as divisões no interior do Sistema hegeliano, um caráter dialético, acompanhando o desenvolvimento (*Entwicklung*, no sentido da progressão dialética) do Espírito[57]: o Espírito é na forma da relação para *consigo mesmo*: *Espírito subjetivo*; na forma da realidade de um *mundo* que deve ser e é produzido por ele: *Espírito objetivo*; na unidade que é *em si e para si* e se produz eternamente, ou seja, unidade da objetividade do Espírito e de sua idealidade, ou o seu conceito: Espírito em sua verdade absoluta ou *Espírito absoluto*. A concepção hegeliana do homem abrange efetivamente esses três momentos, pois o Espírito subjetivo — indivíduo — passa necessariamente para o Espírito objetivo — a cultura ou a história — no qual tem sua verdade, e este passa necessariamente para o Espírito absoluto — a Idéia, exprimindo-se como Arte, Religião e Filosofia — no qual tem sua verdade absoluta.

Por conseguinte, o momento propriamente antropológico desse processo é o primeiro momento que corresponde, em termos de homologia da Lógica com a Filosofia real, ao momento do Conceito subjetivo na Lógica do Conceito[58]. Nele se expõe a estrutura dialética do homem como indivíduo. Hegel divide a Filosofia do

Espírito subjetivo em três partes, ou seja, em três momentos dialéticos segundo os quais o Espírito, em sua concretude individual, se determina para si mesmo[59]. O Espírito subjetivo é, pois:

— em si ou imediatamente, como alma (*Seele*) ou Espírito natural: *Antropologia*;
— *para si* ou mediatizado em sua particularização como consciência (*Bewusstsein*): *Fenomenologia do Espírito*;
— determinando-se *em si para si* como sujeito (*Subjekt*) para si: Psicologia[60].

A concepção hegeliana do homem articula-se, assim, segundo um ritmo dialético ternário que põe em evidência o caráter *subjetivo* do Espírito, ou seja, sua negatividade essencial que lhe permite realizar-se como sujeito[61] efetivamente real, ou seja, em sua individualidade efetiva. É, pois, o "homem efetivo" (*der wirkliche Mensch*)[62] que se constitui por meio desse movimento dialético que, em seu ritmo triádico, pode ser considerado uma tentativa de superação do dualismo clássico alma-corpo. A resposta à questão kantiana "O que é o homem?" é, pois, ao mesmo tempo uma "exposição" (*Darstellung*) dos momentos constitutivos do *ser* do homem e do movimento dialético de seu *tornar-se* homem (*das Werden des konkreten Menschen*)[63] segundo os níveis de sua realidade, ou seja, segundo a *matéria* ou o ser do homem, objeto da *Antropologia*, segundo a *forma* ou o operar do homem, objeto da *Fenomenologia*, e segundo a *figura* ou realização do homem, objeto da *Psicologia*.

Em seu movimento total, a Filosofia do Espírito subjetivo pode ser vista como o processo do "torna-te aquilo que és", que retoma uma das intuições fundamentais da antropologia grega clássica. Convém notar, no entanto, que a complexidade desse processo e seu ritmo triádico, desdobrando-se em *Antropologia, Fenomenologia e Psicologia*, deram origem a vivas discussões entre os discípulos de Hegel[64]. É importante notar, por outro lado, que a Filosofia do Espírito subjetivo não é senão o primeiro momento da Filosofia do Espírito. Na verdade, a concepção hegeliana do homem insere-se num contexto infinitamente mais vasto, que compreende as esferas do Espírito objetivo e do Espírito absoluto. Ela é, pois, inseparável de uma Ética, de uma filosofia jurídica e social, de uma filosofia política, de uma filosofia da Arte e da Religião e,

enfim, de uma filosofia do Absoluto que constitui o ápice de todo o Sistema e na qual a concepção do homem encontra seu fundamento último.

3. A concepção do homem nos pós-hegelianos

Após a morte de Hegel (1831), seus discípulos dividiram-se em duas correntes que ficaram conhecidas como "direita hegeliana" e "esquerda hegeliana". A primeira professava uma estrita fidelidade ao pensamento de Hegel em sua forma sistemática[65]. A segunda foi buscar em Hegel inspiração para fazer da filosofia uma arma de *crítica* social e política, arma que acaba voltando-se contra o próprio Hegel como pensador sistemático e contra a natureza, considerada *teológica*, de seu Sistema[66]. Os representantes da ortodoxia hegeliana, como K. Michelet, J. E. Erdmann e K. Rosenkranz, conservaram-se fiéis à Filosofia do Espírito subjetivo, tal como fora desenvolvida por Hegel, limitando-se a discutir a ordem de seus tópicos[67]. Já a crítica da esquerda hegeliana concentrou-se sobre a estrutura sistemática da *Filosofia do Espírito*, na tentativa de propor uma reinterpretação puramente *antropológica* do pensamento de Hegel. Seus dois principais representantes foram Ludwig Feuerbach (1804-1872) e Karl Marx (1818-1883). Em síntese pode-se dizer que a crítica de Feuerbach exerceu-se sobretudo no terreno da *Filosofia do Espírito Subjetivo*, enquanto a crítica de Marx teve como alvo a *Filosofia do Espírito Objetivo*. Para ambos, no entanto, propunha-se como tarefa fundamental operar uma inversão materialista da Lógica e, por conseguinte, da Metafísica hegelianas, cujas conseqüências haveriam de atingir, em primeiro lugar, a *Filosofia do Espírito Absoluto* (Religião e Filosofia) para incidir em seguida, de modo profundo, sobre a concepção do homem. Na verdade, porém, Feuerbach e Marx acabaram trilhando caminhos diferentes e, mesmo, opostos nessa sua tarefa de crítica do hegelianismo.

A posição de L. Feuerbach[68] na história da filosofia é, tipicamente, uma posição intermediária ou de *transição* entre os grandes sistemas do Idealismo Alemão (e a herança da Ilustração e do Romantismo que eles recolhem) de uma parte e, de outra, o materialismo histórico de Marx e o materialismo cientificista da segunda metade do século XIX[69]. Essa posição intermediária de Feuerbach já fora realçada por F. Engels[70], e ela se caracteriza justamente pela inflexão antropológica que Feuerbach imprime a

algumas das categorias herdadas de Hegel. Na verdade, a filosofia de Feuerbach será um antropocentrismo radical, mas este difere profundamente da representação central do homem na estrutura do *cosmos* antigo. Ao contrário da homologia macrocosmo-microcosmo, ou da reflexão mútua entre o homem e o universo, a antropologia feuerbachiana representa o "mundo" do homem como uma *projeção* do *homem natural*, ou seja, dotado dos predicados da "sensibilidade" (*Sinnlichkeit*) e do "sentimento" (*Gefühl*)[71]. Feuerbach propõe, assim, uma concepção rigorosamente materialista do homem, definido como "ser sensível". Ele se afasta portanto, decididamente, da tradição clássica do "animal racional" ou do kantiano *Vernunftwesen, e* rejeita igualmente o conceito hegeliano de Espírito (*Geist*). Mas a idéia feuerbachiana do homem apresenta peculiaridades que explicam sua profunda influência, primeiramente no pensamento do jovem Marx ou no chamado "humanismo marxista" e, mais recentemente, na "reviravolta antropocêntrica" que teve lugar na teologia cristã[72]. Com efeito, para encontrar um fio condutor no discurso antropológico de Feuerbach convém segui-lo em seu exame crítico da tradição teológica. Na verdade, a antropologia feuerbachiana será uma "desmitologização" da teologia[73], operada por meio da *reversão* sobre o próprio homem da *projeção* imaginária da qual resultam a idéia de Deus e todas as representações da dogmática cristã. O antropocentrismo de Feuerbach será, pois, um *antropoteísmo*: o homem é o único deus para o homem, e os atributos de Deus que comparecem no discurso teológico cristão deverão, finalmente, constituir a estrutura e a seqüência do discurso antropológico. Em seu texto, *Complementos e esclarecimentos sobre a essência da religião* (1846), Feuerbach, em oposição a Hegel, define a religião como a "consciência da própria essência do homem". Tanto a antropologia como a fisiologia (estudo da natureza) apresentam-se, assim, como herança e crítica da teologia em sua explicação do homem e do mundo. A filosofia é, portanto, na visão de Feuerbach, a dissolução da teologia na antropologia.

De um lado essa dissolução tem como resultado uma *antropologia materialista*: o homem, como "ser sensível", define-se inteiramente por suas carências (*Bedürfnisse*) e, conseqüentemente, por sua relação com o mundo objetivo[74]; essa relação permite caracterizar o homem como um "ser genérico" (*Gattungswesen*), ou

seja, aberto aos outros homens ou à totalidade do gênero humano que, na verdade, é o sujeito real dos atributos que o homem individual *projeta* em Deus[75]. O dissipar-se na ilusão do Deus transcendente é a descoberta da relação essencial Eu-Tu e, nela, do caráter radical e fundante da experiência do Outro, primeiro dogma da "religião do homem" que Feuerbach, a partir da *Essência do Cristianismo*, propunha como meta para uma nova idade[76]. A partir porém de 1844, a evolução do pensamento feuerbachiano leva-o ao abandono da noção de *Gattungswesen*, ainda demasiado hegeliana a seus olhos[77], e a fixar-se cada vez mais na idéia da relação imediata do homem com a Natureza: a "religião da Natureza" vem ocupar progressivamente o lugar da "religião do homem"[78].

Karl Marx foi, antes de tudo, um teórico da ação revolucionária e política e um teórico da análise econômica. Suas concepções filosóficas procedem de fontes diversas e, provavelmente, não logrou ele unificá-las num todo doutrinal coerente[79]. No que diz respeito à antropologia, Feuerbach foi seu principal inspirador, não obstante o fato de ter ele introduzido modificações profundas na concepção feuerbachiana. As linhas fundamentais da idéia marxiana do homem encontram-se delineadas nos chamados "escritos da juventude" (1839-1849) que chegaram até nós, seja sob a forma de escritos de ocasião, seja como fragmentos, tendo vários deles permanecido inéditos e sido editados apenas neste século[80]. Dentre esses escritos, os que oferecem maior interesse para o estudo das concepções antropológicas de Marx são aqueles nos quais a idéia do homem se apresenta como instância normativa à luz da qual é possível julgar as teorias e práticas sociais da época e, mais ambiciosamente, desvendar a própria significação da história humana[81].

Para uma exposição ordenada da concepção filosófica do homem que Marx deixou esboçada em suas diversas obras, podemos seguir a seriação proposta por Jon Elster dos seguintes tópicos fundamentais[82]:

a) o homem e a Natureza;
b) a natureza humana;
c) as relações sociais;
d) a filosofia da história.

Cada um desses tópicos desdobra-se em aspectos que adquirem maior ou menor relevo conforme os interesses teóricos e práticos de Marx nas diversas fases de sua evolução.

Para Marx a especificidade do homem se destaca sobre o fundo das características que ele tem em comum com os animais. Seja o homem, seja o animal se definem pelo tipo de relação que os une à natureza, isto é, pela forma como vivem sua vida. Ora, enquanto o animal é sua própria vida, ao homem cabe *produzir* a sua[83]. Essa produção da própria vida irá implicar, no homem, os predicados especificamente humanos da consciência-de-si, da intencionalidade, da linguagem, da fabricação e uso de instrumentos e da cooperação com seus semelhantes[84]. Conquanto algumas dessas características, como a intencionalidade, a fabricação e uso de instrumentos e o comportamento gregário, possam encontrar-se igualmente nos animais, pelo menos sob uma forma análoga, a consciência-de-si e a linguagem são predicados exclusivos do homem e, como capacidades cognitivas, são capazes de imprimir uma feição especificamente humana às outras características.

É provavelmente na noção de *necessidades humanas* que Marx encontra a diferença específica para formular a definição da *natureza* humana. Essas necessidades são pluriformes, ou seja, biológicas, psicossociais e culturais, mas, na medida em que são experimentadas conscientemente como tais, tornam-se fundamento de um desejo[85]. Não obstante essas formas múltiplas de *necessidades* (*Bedürfnisse, needs, besoins*)[86], o fato antropológico fundamental aos olhos de Marx é a existência da *necessidade* como característica específica e universal da natureza humana. De acordo com Marx, é o caráter social e a interpretação das *necessidades* que constituem o fundamento para o estudo de sua plena satisfação, ou seja, de sua satisfação segundo uma medida plenamente *humana*, o que se supõe terá lugar na sociedade comunista.

Correlativa à noção de *necessidade* e de sua *satisfação* é, na visão antropológica de Marx, a noção de *alienação* (*Entfremdung*). Não obstante a opinião de alguns estudiosos como L. Althusser, essa noção, sob enfoques diversos, acompanha o pensamento de Marx desde os escritos da juventude até os da maturidade[87]. Elster (seguindo a Plamenatz e Wood) distingue em Marx dois tipos fun-

damentais de alienação[88]: a alienação *espiritual*, ou a deficiência de ser que sobrevém ao homem por não alcançar sua auto-realização; e a alienação *social*, representada pelo domínio do produto sobre o seu criador. No primeiro caso, a alienação relaciona-se, seja subjetiva, seja objetivamente, com a possibilidade de satisfação das necessidades e com a relação entre a medida dessas necessidades e a medida de sua satisfação[89]. Uma forma da alienação espiritual que parece predominar nos escritos da maturidade de Marx é a chamada *coisificação* (*Verdinglichung*, *reification*, *réification*) que se dá propriamente com a separação e rigidez das necessidades e capacidades, que não se integram no desenvolvimento harmonioso da pessoa ou se fixam separada e compulsivamente sobre o seu objeto (assim, a avareza seria um caso típico de alienação espiritual ou coisificação)[90]. A coisificação, como característica de determinado estágio histórico da natureza humana, é como que o sinal negativo do que será essa natureza plenamente desenvolvida ou "desalienada", tal como se realizará no "reino da liberdade" ou na sociedade comunista[91]. É exatamente na caracterização do indivíduo "desalienado", conciliando em medida suprema auto-realização e altruísmo, que aparecem alguns dos traços mais significativos da face utópica do pensamento de Marx[92]. Por outro lado, em virtude de sua visão estritamente historicista, que identifica o homem com sua realização histórico-social, Marx estabelece dois níveis conceptuais na estrutura do homem como ser *social* (ou seja, *histórico*), que estão necessariamente inter-relacionados:

— nível da *natureza humana*, definida por suas carências ou necessidades e pela dialética da satisfação dessas necessidades, desdobrando-se seja na relação do homem com a natureza exterior pelo *trabalho*, seja em sua relação com os outros homens pela *sociedade*;

— nível da *situação histórica* definido pelo estágio das forças e relações de produção e pelo fenômeno da *alienação social* que resulta da inadequação desse estágio às exigências de realização da natureza humana. Tal fenômeno se verifica de maneira exemplar no *capitalismo*, onde se pode identificar explicitamente o fenômeno da *fetichização* das relações sociais alienadas que aparecem como propriedades naturais das coisas[93].

São, pois, os diversos tipos de fetichismo que configuram a *alienação social* do indivíduo. Trata-se de um processo histórico que atinge seu auge no modo de produção capitalista, mostrando aí suas diversas faces e caracterizando, desse modo, uma profunda *alienação espiritual*: alienação *econômica*, alienação *política*, alienação *cultural*, alienação *religiosa*. Em todas (a começar pela alienação econômica da qual as outras procedem), repete-se o mesmo mecanismo alienatório, ou seja, nelas o homem *produz* entidades, *reais* (como nas relações sociais) ou *imaginárias* (como na religião), que adquirem uma existência independente e passam a se opor a seus produtores e a dominá-los. Tal se apresenta a categoria de alienação que é talvez a mais constante ao longo do desenvolvimento do pensamento marxiano, não obstante as variações que se podem observar em sua formulação e nas exemplificações aduzidas por Marx[94].

É, pois, a noção de alienação que, enfeixando os diversos aspectos da concepção marxiana do homem, está igualmente nos fundamentos de sua *filosofia da história*. Nesta podemos distinguir uma dimensão *teórica* ou uma *teoria* da história conforme o modelo proposto por Hegel segundo o qual a divisão da história em épocas obedece ao desenvolvimento da dialética que orienta o devir histórico. Para Marx, de acordo com sua definição do homem como ser-que-produz, é o modo de produção dominante em cada época que permite a seriação dialética da história em quatro grandes épocas, o modo asiático de produção, o escravismo antigo, o feudalismo e o capitalismo moderno que gera necessariamente o socialismo ou a socialização dos meios de produção como fase de transição para o comunismo, estágio final da história[95]. A *teoria* da história diz respeito à periodização dialética do curso histórico. Já a *filosofia* da história propriamente dita ocupa-se com a teleologia imanente ao desenrolar histórico e nela adquire relevo o problema do *fim* da história e da *necessidade* dialética que encadeia as épocas históricas na direção desse fim. A face *escatológica* do pensamento de Marx aparece aí em plena luz, na qual o advento da sociedade sem classes aparece como o fim necessário da história[96]. O problema do *fim* da história, capítulo final da antropologia marxiana, mostra-se, assim, o terreno em que seu pensamento abandona os caminhos da razão para enveredar pela trilha do mito[97].

4. *Ciências do homem e filosofia no século XIX*

O século XIX assistiu ao rápido desenvolvimento das ciências do homem num arco muito vasto que vai das ciências da vida às ciências da cultura, passando pela geografia humana, pelas ciências econômicas e sociais e pelas ciências do psiquismo.

Na Introdução já tivemos ocasião de assinalar os principais problemas filosóficos que o advento das ciências humanas renovou ou fez surgir no âmbito da Antropologia filosófica. A repercussão dessas ciências sobre a reflexão filosófica que tem por objeto o homem em suas diversas dimensões foi-se tornando mais ampla e profunda na medida em que elas se desenvolviam e diversificavam. O espírito científico no século XIX e ainda na primeira metade do século XX foi dominado pela idéia de *Evolução,* que se estendeu do campo do conhecimento biológico, onde foi formulada como hipótese para a explicação da transformação e diversificação dos seres vivos por J. B. de Monet de Lamarck (1744-1829) e Charles Darwin (1809-1882), a todos os ramos do conhecimento e, em particular, às ciências humanas[98].

As correntes filosóficas que, na primeira metade do século XIX, refletiram de modo mais direto o aparecimento e desenvolvimento das ciências humanas foram, na França, os chamados *ideólogos* e, posteriormente, o *Positivismo,* seja na forma ortodoxa que lhe deu seu fundador, Auguste Comte (1798-1857), seja em sua onipresente influência que veio a constituir-se em *espírito* ou *mentalidade* característicos da vida científica da época.

A escola dos *ideólogos* se distingue pela primazia conferida ao problema da *origem das idéias* e pelo método rigorosamente analítico com que é tratado e segundo o qual as idéias se reduzem a elementos simples na sensação. Na verdade, porém, o movimento dos ideólogos[99] abrangeu os diversos ramos da cultura e da política, e sua influência, embora não devidamente realçada pelos historiadores[100], marcou profundamente o pensamento francês no século XIX.

Já Auguste Comte é considerado o fundador da Sociologia, tendo-a considerado o único saber positivo sobre o homem. Ao conferir à sociedade primazia sobre o indivíduo, ele desenvolve,

em sua enciclopédia do saber, uma *física social* em que a sociedade é analisada, tanto do ponto de vista *estático* como do ponto de vista *dinâmico*, segundo os conceitos e leis do mundo físico[101]. A sociologia encontrou em Herbert Spencer (1820-1903) e em Émile Durkheim (1858-1917) seus continuadores, sendo Durkheim considerado o fundador do método sociológico. Já a Psicologia experimental, não obstante sua rejeição por Comte do sistema do saber positivo, encontrou também na mentalidade positivista o clima propício para sua constituição em ciência por obra sobretudo de Wilhelm Wundt (1832-1920).

5. *As origens da Antropologia filosófica contemporânea*

A denominação "Antropologia filosófica" difundiu-se na nomenclatura filosófica contemporânea a partir da primeira metade do século XX, sobretudo nos círculos ligados à influência de Max Scheler[102]. Mas as raízes filosóficas da Antropologia devem ser buscadas mais longe, no pensamento de Sören Kierkegaard (1813-1855) e de Friedrich Nietzsche (1844-1900).

Kierkegaard não foi propriamente um filósofo, e sim um pensador solitário, teólogo de profissão, mas em ruptura com a Igreja oficial luterana de seu país, a Dinamarca. Sua influência fora das fronteiras pátrias começou a ser sentida no século XX, primeiramente na Alemanha e, a partir do fim da segunda guerra mundial, em outros países da Europa, acompanhando o crescimento e o auge das chamadas filosofias da *existência*. Kierkegaard é considerado hoje um clássico do pensamento europeu no século XIX e, conquanto sua obra deva ser lida primariamente sob um prisma teológico, algumas das categorias fundamentais de seu pensamento exerceram profunda influência no pensamento filosófico contemporâneo, sobretudo no que diz respeito à concepção do homem[103]. Entre elas convém ressaltar a noção de *existência* ou *indivíduo* pensada num contexto de crítica à dialética hegeliana como exprimindo a irredutibilidade da liberdade a todo sistema lógico de razões no qual se pretenda encerrá-la. As dificuldades de interpretação do pensamento de Kierkegaard[104] deixam entrever, por outro lado, a riqueza temática com que ele se oferece à reflexão filosófica, sobretudo no capítulo da antropologia.

A presença de Nietzsche, como a de Marx, é uma presença difusa, mas poderosamente determinante em vários campos da cultura contemporânea. No que diz respeito à filosofia, sua obra se apresenta sobretudo como *crítica da cultura* e como proposição de uma nova *idéia do homem*[105]. Nietzsche retoma, dando-lhes novo sentido, as questões de Kant que convergem para a interrogação "o que é o homem?" Essa interrogação, para Nietzsche, formula-se não no plano clássico da *essência* (*Wesen*) e sim na perspectiva do *devir* (*Werden*). Desse modo, a interrogação desdobra-se na seqüência de três questões fundamentais: o que *foi* o homem; ou seja, sua aparição emergindo da natureza e da vida; o que o homem *não* é, atingido pela doença da cultura e pelo ressentimento ou vingança[106] contra a vida e o devir; finalmente, o que o homem *pode* e *deve* ser, onde aparece o tema do homem como transição para o *super-homem*.

A visão nietzschiana do homem é articulada em dois planos epistemológicos: o plano *metafísico*[107] e o plano da *crítica da cultura*. No plano *metafísico*, os temas dominantes são o da *vontade em vista do poder* (*Wille zur Macht*) e o do *retorno eterno do mesmo* (*ewige Wiederkehr des Gleichen*). A *Wille zur Macht*, cujo conceito apresenta matizes diversos[108] e corresponde, segundo Heidegger, ao conceito de ser da metafísica moderna, tematiza o ser como *valor* ou, mais exatamente, representa o ser como fonte criadora da tábua dos valores, e de sua hierarquização. Sendo bipolar a escala de valores, pois a cada valor corresponde um contravalor, é necessário admitir igualmente a bipolaridade estrutural da *Wille zur Macht*. Sua forma suprema no sentido positivo é o *retorno eterno do mesmo*, que é o pensamento mais abissal e a mensagem última de Zaratustra. Ele é a afirmação do selo da eternidade impresso sobre o devir ou a aceitação jubilosa, o sim absoluto em face do devir[109]. No nível da *crítica da cultura*, os temas dominantes do pensamento de Nietzsche são o *niilismo* como diagnose da cultura ocidental[110], a *genealogia da moral* e dos contravalores que estão em oposição à vida, bem como o anúncio do *super-homem*[111].

A visão nietzschiana do homem define-se, portanto, seja em oposição ao *zôon lógon échon* da tradição grega, seja ao homem *imago Dei* da tradição cristã. Em Nietzsche se cumpre, por outro lado e de modo radical, a dissolução da imagem ocidental do homem cujos inícios remontam à Renascença[112]. A dissolução

nietzschiana atinge seja a posição do homem no cosmos, profundamente atingida pela descentração operada pelo sistema copernicano e pelo caráter aleatório da evolução da vida, seja sua estrutura interior com a rejeição do conceito de alma espiritual[113]. Nietzsche empreende, com efeito, uma crítica radical de toda a tradição dualista que, para ele, culmina no dualismo cartesiano, que faz da *consciência* o núcleo ontológico do homem[114]. A consciência é, para Nietzsche, apenas o instrumento de uma unidade superior que ele denomina "corpo" (*Leib*) e que constitui a totalidade do indivíduo[115].

É a partir do conceito englobante de *corpo* que Nietzsche descreve a estrutura do indivíduo em seus diversos aspectos ou níveis[116] e, partindo dessa estrutura, o movimento da vida individual e social que culmina no ato criador. É esse ato que define o sentido mais profundo do ser humano como possibilidade ou como ponte e transição para o super-homem[117]. A doutrina antropológica de Nietzsche é dominada por um radical imanentismo que se exprime no retorno eterno. Ela implica igualmente o chamado "perspectivismo" na teoria do conhecimento, trazendo consigo uma crítica radical do conceito clássico da verdade[118]. Nietzsche está na origem de uma importante corrente filosófica dos começos deste século, a chamada "filosofia da vida" (*Lebensphilosophie*), conquanto seus mais importantes representantes como G. Simmel e H. Bergson não tenham seguido a trilha nietzschiana[119].

A influência de Nietzsche se faz sentir particularmente nas origens da antropologia contemporânea, que reconhece no filósofo Max Scheler (1874-1928) um de seus principais inspiradores. É a Scheler que remonta a tradição da antropologia filosófica que floresceu sobretudo na Alemanha com os nomes de Erich Rotacker (1888-1965), Arnold Gehlen (1904-1976) e Helmuth Plessner (1892). Na concepção de Max Scheler e de seus seguidores, a antropologia filosófica se propõe reformular a concepção clássica do homem tendo em vista o rápido e amplo desenvolvimento das ciências humanas (*Geisteswissenschaften*) e das ciências biológicas que operam uma revisão profunda no problema das relações do homem com a natureza[120].

Max Scheler desenvolveu numa linha original o método fenomenológico de E. Husserl, dando ênfase à dimensão afetiva e pré-

-conceptual do conhecimento. No centro da visão scheleriana do homem está o conceito de *pessoa*, sendo o pensamento de Scheler considerado uma das fontes principais do personalismo contemporâneo, tanto no campo da antropologia propriamente dita como no campo da moral. Mas, na última fase de sua evolução, Scheler pôs em primeiro plano a relação do homem com a natureza e afastou-se progressivamente do conceito de um Deus pessoal, que desempenhara papel fundamental nas fases anteriores[121]. Na linha da relação homem-natureza, exerceu notável influência a obra de Arnold Gehlen[122]. Retomando uma intuição de Herder, Gehlen põe em relevo a singularidade da posição do homem no mundo do ponto de vista biológico e que o distingue profundamente dos outros animais superiores. Essa singularidade é caracterizada por Gehlen pela carência instintual que obriga o homem a desenvolver sua capacidade de agir e a definir-se finalmente pela ação (o homem como *Handlungswesen*). Daqui resultam os dois fatores responsáveis pela estabilidade da posição do homem no mundo: a *linguagem* e a *instituição*, que assinalam a passagem da biologia à cultura.

6. *Modelos da Antropologia filosófica contemporânea*

No panorama da filosofia contemporânea, a Antropologia filosófica, seja como disciplina de ensinamento seja como ramo reconhecido da árvore da filosofia, permanece problemática. A crítica de Heidegger, na qual se contrapôs exatamente a Max Scheler[123], agiu poderosamente no sentido das dúvidas lançadas sobre a legitimidade filosófica de uma antropologia entendida como *ontologia* do homem[124]. É, portanto, com reservas que se pode falar de "modelos da antropologia filosófica contemporânea", sendo talvez mais prudente falar, como Max Müller[125], de modelos de "imagens do homem" em perspectiva filosófica. Seja como for, admitindo que toda filosofia postula uma *ontologia*, implícita ou tematicamente explicitada, sentimo-nos autorizados a falar de "modelos da Antropologia filosófica", em cujas linhas é possível sempre ler uma resposta à pergunta ontológica fundamental o *que é o homem?*

A enumeração que aqui apresentamos de modelos de Antropologia filosófica no pensamento filosófico contemporâneo não tem a pretensão de ser exaustiva, nem de captar todos os matizes, às vezes extremamente sutis, que distinguem as concepções de vá-

rios dos pensadores aqui lembrados e que freqüentemente apenas uma convenção historiográfica estabelecida reúne sob uma mesma designação. Eis, pois, alguns desses modelos:

— *Antropologia existencial*: a raiz comum que permite reunir autores diversos sob essa designação é a categoria de *existência*, que vamos encontrar pela primeira vez, no sentido que passou a predominar na terminologia filosófica contemporânea, em S. Kierkegaard. Na acepção kierkegaardiana, trata-se da existência cristã como existência do indivíduo que manifesta sua singularidade irredutível à explicação lógica ao lançar sua liberdade no salto absurdo da fé[126]. Entre os herdeiros de Kierkegaard, mas sofrendo igualmente a influência de Nietzsche, Karl Jaspers (1883-1969) é, talvez, o pensador que mais se aproximou do modelo de uma Antropologia existencial. Essa já se anuncia em sua obra de 1919, *Psychologie der Weltaunschauungen*, em que desempenha papel fundamental a noção de *situação-limite* (*Grenzsituation*) e se descrevem as atitudes existenciais suscitadas no seio das *visões do mundo*. A obra principal de Jaspers é *Philosophie* (3 vols., 1932), que pode ser considerada uma das grandes obras filosóficas do século XX. A parte central dessa obra, exposta no 2º volume, intitula-se justamente "clarificação da existência" (*Existenzerhellung*). Jaspers distingue aí o *Dasein*, existência empírica do homem, e a *Exsistenz*, ou seja, o indivíduo em sua unicidade irredutível, mas confrontado com a Transcendência por meio das estruturas existenciais que Jaspers chama as "cifras" (*Chiffren*) da transcendência, entre as quais se destaca a liberdade que é, ao mesmo tempo, lugar de leitura das "cifras" e também "cifra"[127]. Deve-se, no entanto, observar que os grandes projetos filosóficos de Jaspers permaneceram a meio caminho, tendo sua atenção sido solicitada, nos últimos anos de sua vida, pela temática político-social e histórica[128].

Contemporâneo e correspondente de Jaspers, Martin Heidegger, ao publicar em 1927 a primeira parte de *Sein und Zeit*, tornou-se uma das fontes da concepção existencial do homem, não obstante sua crítica da Antropologia filosófica e o fato de que a intenção explícita de *Sein und Zeit*, ao propor inicialmente uma Analítica existencial do *Dasein* ou do existente humano[129], tenha sido a de traçar o horizonte fenomenológico no qual pudesse ser novamente proposto o problema do Ser, fundamento da Metafísica[130]. A Analítica existencial heideggeriana exerceu, assim, uma

influência decisiva nas tentativas de constituição de uma antropologia existencial[131]. Uma obra importante nesse campo foi a do psiquiatra suíço Ludwig Binswanger (1881-1966), primeiro discípulo de Freud e posteriormente criador de uma antropologia fenomenológica inspirada em Heidegger[132].

A tentativa mais conhecida de constituição de uma Antropologia existencial é a de Jean-Paul Sartre (1905-1979). Autor de uma obra extremamente vasta e desigual, que abrange o romance, o teatro, os textos políticos e a filosofia, Sartre teve sua reflexão permanentemente voltada para os problemas ético-políticos e é sem dúvida sobre o fundo desses problemas que são traçadas as linhas de sua Antropologia existencial. A evolução do pensamento de Sartre apresenta duas fases distintas[133]: a fase *existencialista*, na qual predominam as idéias expostas na obra fundamental *L'Être et le Néant: essai d'une ontologie phénoménologique* (1943), e a fase *materialista* (tomando-se esse termo num sentido especificamente sartriano), inaugurada com a 1ª parte da obra *Critique de la Raison dialectique* (1960; a 2ª parte da obra não foi publicada) e continuada com as últimas obras, sobretudo *L'Idiot de la Famille* (3 vols., 1971-1972), um estudo sobre Flaubert e a pequena burguesia do século XIX. A concepção sartriana do homem, a exemplo da analítica de Heidegger, formula-se no contexto de uma *ontologia*, mas, diferente de Heidegger, Sartre encerra o ser no horizonte da descrição fenomenológica e limita o lugar de sua manifestação às estruturas da existência humana. Nela o ser se manifesta em dois modos fundamentais: a *coisa* ou o *en-soi* e a *consciência* ou o *pour-soi*. Na inseparabilidade e na tensão desses dois modos constitutivos da dialética da existência humana, repousa a antropologia sartriana, e nesse ponto Sartre não parece ter evoluído, pois tal dialética está presente seja na explicação do encontro com o *outro* (*L'Être et le Néant*), seja na explicação do grupo *social* (*Critique de la Raison dialectique*). Contemporâneo de Sartre e, por algum tempo, co-editor com ele da célebre revista *Les Temps modernes*, Maurice Merleau-Ponty (1908-1961) pode, talvez, ser lembrado entre os autores que contribuíram para a constituição de uma Antropologia existencial pela influência exercida por sua obra principal *La phénoménologie de la perception* (1945), onde se tenta uma síntese entre a psicologia da Forma (*Gestalt*) e a fenomenologia do ser-no-mundo do homem, conduzida desde o ponto de vista da percepção[134].

— *Antropologia personalista:* na Antropologia filosófica contemporânea, a categoria de *pessoa* é amplamente utilizada, e nessa utilização convém distinguir seja *níveis epistemológicos* distintos como o ontológico, o ético, o político, o psicológico ou o pedagógico, seja *concepções* diferentes da pessoa segundo os diversos tipos de filosofia que empregam essa categoria. Desse modo, o *personalismo* é uma designação reivindicada por *concepções* do homem as mais diversas e, mesmo, opostas[135]. Aqui nos limitamos aos personalismos de inspiração *cristã* que se referem à tradição da Antropologia clássica, em particular à Antropologia tomásica e a seus prolongamentos na escola tomista, e aos personalismos de inspiração *fenomenológica* que, de alguma maneira, se referem ao pensamento de Max Scheler.

A característica comum dos personalismos de inspiração cristã é a afirmação do Deus pessoal transcendente como paradigma e fim último da pessoa. Entre os personalistas cristãos mais conhecidos, podemos enumerar Jacques Maritain (1882-1973), cuja estrita fidelidade ao tomismo não o impediu de formular uma concepção de pessoa largamente aberta aos grandes problemas da civilização contemporânea[136]; Emmanuel Mounier (1905-1950), que ligou o nome do personalismo a um movimento político-cultural por ele fundado e teve uma presença notável na vida católica dos anos 30 a 60[137]; Maurice Nédoncelle (1905-1976), cuja notável obra filosófica é orientada para a fundamentação de um personalismo cristão que acolhe importantes contribuições da análise fenomenológica; Joseph de Finance (1904), cujas notáveis contribuições no domínio da ética de inspiração tomista inserem-se numa rigorosa e amplamente arquitetada filosofia da pessoa[138]. Entre os personalistas cristãos de língua alemã, convém lembrar Peter Wust (1884-1940), cuja obra *Die Dialektik des Geistes* (1928) enumera-se entre as mais importantes contribuições ao pensamento cristão neste século[139]; Romano Guardini (1885-1968), teólogo e pedagogo que ofereceu em seu livro *Welt und Person* (1940) uma síntese extremamente rica do personalismo cristão; e Max Müller (1906), cuja filosofia da pessoa[140] retoma a inspiração agostiniana em confronto com os temas da filosofia da existência;

— *Antropologias materialistas*: o leque das Antropologias que se podem denominar "materialistas" no pensamento contemporâ-

neo é muito vasto, e o próprio conceito de *matéria* está longe de apresentar aqui uma significação unívoca. Em geral essas antropologias se caracterizam pelo uso do procedimento metodológico que na Introdução denominamos *reducionista*, ou seja, aquele que, na interpretação filosófica do homem, atribui primazia ao pólo Natureza. Essa primazia implica conferir aos fatores *naturais* (enquanto distintos dos *simbólicos* ou *culturais*) uma posição privilegiada de *princípios* explicativos (causantes ou condicionantes) nas teorias sobre o homem. Entre essas antropologias materialistas ocuparam por longo tempo uma posição de destaque na vida intelectual do Ocidente as antropologias que, de uma maneira ou de outra, se filiavam à tradição *marxista* e elaboravam sob ângulos diversos sua filosofia do homem sobre o fundamento do materialismo histórico ou, em última análise, sobre a definição marxiana do homem como *ser produtor*[141]. Entre os autores marxistas que exerceram maior influencia no campo da antropologia filosófica convem destacar o nome de Ernst Bloch (1885-1977)[142].

As antropologias materialistas se caracterizam pelo fato de assumir como referência epistemológica básica uma determinada ciência que passa a ser considerada como *ciência normativa* para o conhecimento global do homem e para o desenho do *modelo* do homem que se considera ratificado pelo conhecimento científico. Entre as ciências que mais freqüentemente inspiram essas imagens "científicas" do homem convém enumerar as ciências das origens (Paleontologia e Pré-história humanas), a Biologia humana, as Psicologias profundas, a Lingüística e a Etnologia. Os modelos do homem que se inspiram na ciência das origens são geralmente delineados na perspectiva da teoria da Evolução. O reducionismo materialista se apresenta, em geral, como o pressuposto metodológico dessas visões evolucionistas, como foi o caso nos evolucionismos do século XIX como o de E. Haeckel, e de conhecidos biólogos do século XX[143]. Mas é necessário lembrar que a perspectiva evolucionista inspirou igualmente modelos antropológicos espiritualistas, dentre os quais se tornaram mais conhecidos o de Henri Bergson[144] e o de Pierre Teilhard de Chardin[145].

Os diversos ramos da Biologia humana ofereceram, por sua vez, pontos de partida para a elaboração de sínteses antropológicas que se constituíram em outros tantos modelos científicos da compreensão do homem. Assim a Biologia molecular com Jacques

Monod[146], a Neurofisiologia com Popper-Eccles e J. P. Changeux[147], ou a Sistemática zoológica com P. Grassé[148]. As numerosas tentativas de propor uma concepção geral do homem tendo como fundamento as ciências biológicas mostra, de um lado, a poderosa atração desse pólo do saber científico em rápido crescimento sobre o pensamento antropológico e, de outro, o reconhecimento do lugar singular e, propriamente, único que o homem ocupa na Natureza[149] e que impele incessantemente o saber científico para além de seus estritos limites, a fim de dar razão, em sua interpretação do homem, da originalidade do fenômeno humano.

As Psicologias profundas e, em particular, a Psicanálise em sua versão freudiana difundiram na cultura contemporânea um estilo de modelo antropológico que tem sido fonte de inspiração permanente para a reflexão antropológica, seja no que diz respeito às concepções do *inconsciente*[150], seja no que diz respeito aos problemas que surgem nas fronteiras entre Psicologia normal e Psiquiatria[151].

Finalmente, a Lingüística e a Etnologia passaram a representar campos importantes para o pensamento antropológico, seja em sua versão *estruturalista*, como na antropologia estrutural de Claude Lévi-Strauss, declaradamente materialista[152], seja em sua versão *hermenêutica* como na obra notável, de inspiração profundamente espiritualista, de Paul Ricoeur[153], que une a filosofia da linguagem com a tradição personalista.

7. *O ser pluriversal do homem na filosofia atual*

A tradição filosófica ocidental, da qual acabamos de evocar alguns dos momentos mais significativos no que diz respeito às concepções do homem que nela se sucederam, apresenta uma espécie de *invariante* conceptual na formação da idéia do homem: a pressuposição do homem como ser *universal*, ou seja, reflexo ou receptáculo intencional de toda a realidade. A imagem clássica do *microcosmo* que reflete o grande *cosmo* inaugura essa tradição da universalidade do homem, que Platão exprimiu como "parentesco" da alma com as Idéias e Aristóteles como o "ser todas as coisas" que, de algum modo, compete à alma. Na filosofia moderna a mesma idéia está presente na universalidade do *Cogito* cartesiano e no apriorismo do Entendimento kantiano; no Espírito hegeliano,

para o qual se encaminha o desenvolvimento dialético da Natureza; no "ser genérico" de Feuerbach e em sua transposição dialética pelo materialismo histórico. Os modelos antropológicos conservam a idéia do *homem universal*, seja pensado como "existente" (*Dasein*, *Existenz* ou *pour-soi*) seja como "pessoa", seja considerado em sua singularidade biológica (A. Gehlen) ou em sua posição axial no fluxo da evolução (P. Teilhard de Chardin).

Não obstante a persistência dessa idéia da universalidade e centralidade do homem em sua relação com a Natureza, a sua utilização mostra-se cada vez mais problemática em face do enorme crescimento e diversificação das ciências da natureza e do próprio homem. As antropologias filosóficas contemporâneas preferem reconhecer a pluridimensionalidade dos sentidos que a experiência de seu próprio ser revela ao homem[154] e procuram situar-se numa perspectiva que lhes pareça privilegiada para, a partir dela, construir um discurso englobante e coerente sobre a totalidade da experiência humana[155]. Nesse caso não é a centralidade de um lugar único gerador de sentido (como o *lógikon* clássico ou o *Cogito* cartesiano), mas a pluralidade de lugares de sentido que permite igualmente a pluralidade dos discursos antropológicos.

A filosofia contemporânea inclina-se, assim, a conceber o homem como um *ser pluriversal*, no sentido de que, na representação de sua situação em face da realidade, opera-se uma inversão na direção dos vetores que circunscrevem o lugar ontológico do sujeito: para o Homem *universal* esses vetores convergem, segundo a metáfora da reflexão sujeito-realidade; do homem *pluriversal* esses vetores irradiam, segundo a modalidade da abertura do sujeito às várias regiões do ser que se oferecem ao seu conhecimento e à sua ação. Eis aqui dois modelos desse esquema *pluriversal*, utilizados na organização de duas obras recentes sobre a situação e as tendências da filosofia contemporânea:

— o primeiro é proposto por Paul Ricoeur, ao dirigir a parte referente à Filosofia na obra coletiva patrocinada pela Unesco sobre as tendências principais da pesquisa nas ciências sociais e humanas[156]. Nesse modelo, a *pluriversidade* do sujeito humano aponta para duas direções fundamentais, cujos pontos remotos permitem traçar a linha de horizonte que circunscreve o espaço ontológico da presença do homem na realidade: o *pensamento* e a

ação[157]. Na direção do *pensamento*, o homem descobre a *ordem* da realidade: diversifica seus saberes (a) e faz a experiência de duas ordens irredutíveis de realidade, a realidade natural (b) e a realidade social e histórica (c); na direção da *ação* o homem constrói a *ordem humana* de Sua presença no mundo: a linguagem, ação primigênia, o agir propriamente dito e o mundo humano no qual o próprio homem é tomado como paradigma de valor nos diversos *humanismos*.

— o segundo, encontramo-lo no tomo I da recente *Encyclopédie Philosophique Universelle*, dirigido por André Jacob[158]. Aí se reconhece que "a interrogação filosófica sobre o *humano* pode, hoje menos do que nunca, desenvolver-se de uma maneira monolítica e homogênea, eludindo o *plural* qualitativamente decisivo que tende a habitá-la"[159]. A apresentação do "universo filosófico" (subtítulo da 1ª parte) que organiza as "problemáticas contemporâneas" acaba, pois, adotando um esquema *pluriversal* na medida em que o espaço interior do universo filosófico é ocupado pela estrutura radial da pergunta filosófica[160]: essa parte do homem em diversas direções (o metafísico, o ético, o social, o natural, o lógico, o estético e o fundamental), permitindo que o discurso antropológico se refrate nessas diversas direções e propondo à Antropologia filosófica como seu problema fundamental a articulação de uma resposta discursiva à questão o *que é o homem?* que dê razão da *pluriversidade* do lugar do homem no espaço do Ser ou, em outras palavras, do paradoxo do *ser* que, ao interrogar-se a si mesmo, irradia sua interrogação a todas as dimensões do Ser.

NOTAS

1. Ver, a propósito, W. Schwindler, *Die Überwindung der Metaphysik: zu einem Ende der neuzeitlichen Philosophie*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1987.

2. Ver as considerações de Y. Belaval na introdução ao 3º volume da *Histoire de la Philosophie* (Encyclopédie de la Pléiade), Paris, Gallimard, 1974, pp. VI-XVI.

3. Essa formação do Romantismo no século XVIII é estudada magistralmente por G. Gusdorf no vol. VI de *Les sciences humaines et la pensée occidentale: Naissance de la conscience romantique au siècle des Lumières*, Paris, Payot, 1976; ver igualmente J. Deprun, *Les Anti-Lumières*, ap. *Histoire de la Philosophie*, II (Pléiade), pp. 717-727.

4. Ver G. Gusdorf, op. cit., VI, 1ère p., ch. 2, pp. 136-151, e 2ème p., ch. VI-VII, pp. 359-442.

5. Ver G. Gusdorf, op. cit., VI, 2ème p., ch. IV-V, pp. 285-358.

6. Seus representantes mais conhecidos são o jovem Goethe (Os *Sofrimentos do jovem Werther*; *Goetz von Berlinchingen*) e Schiller (Os *Bandidos*). Ver R. Ayrault, *La génèse du Romantisme allemand*, Paris, Aubier, 1961, I, pp. 39-57.

7. Ver G. Gusdorf, *Les sciences humaines et la pensée occidentale*, VI, *La naissance de la conscience romantique au siècle des Lumières*, pp. 443-451.

8. Sobre a questão da origem e natureza do Romantismo ver G. Gusdorf, *Les sciences humaines et la pensée occidentale*, IX, *Les fondements du savoir romantique*, Paris, Payot, 1982, pp. 17-56.

9. A oposição classicismo-romantismo, válida sobretudo para a cultura francesa, apresenta matizes descritos por G. Gusdorf, *Les fondements du savoir romantique*, op cit., pp. 240-267, e por R. Ayrault, *La génèse du Romantisme allemand*, op. cit., I, Intr.

10. Um quadro comparativo do paradigma clássico e do paradigma romântico é apresentado por G. Gusdorf, *Les fondements du savoir romantique*, op. cit., p. 291:

Paradigma *clássico*	*Paradigma romântico*
Monoteísmo cultural	Politeísmo cultural
Transcendência	Imanência
Ordem	Irregularidade
Intemporalidade	Historicidade
Pensamento sinótico	Pensamento analógico
Mecanismo	Organismo
Explicação	Compreensão
Universo galileiano	Universo biológico

11. Sobre esse aspecto da antropologia romântica ver R. Legros, *Le jeune Hegel et la naissance de la pensée romantique*, Bruxelas-Paris, Ousia-Vrin, 1980, pp. 187-195, e nossa recensão in *Síntese*, 25 (1982): 101-104.

12. As obras principais de Rousseau são: *Discours sur les sciences et les arts* (1750); *Discours sur l'origine et le fondement de l'inégalité parmi les hommes* (1755); *Contrat social* (1762); *Émile ou de l'éducation* (1762); *La Nouvelle Heloïse* (1761). A melhor edição moderna das obras de Rousseau é a da Bibliothèque de la Plèiade, *Oeuvres Complètes* (dir. de B. Gagnebin e M. Raymond), 4 vols., Paris, Gallimard, 1959ss.

13. Essas intuições já se fazem presentes desde o *Discours sur l'inégalité*; ver J. Starobinski, *J.-J. Rousseau in Histoire de la Philosophie* (Pléiade), II, pp. 696-716 (aqui pp. 703-704). A concepção rousseauniana do homem já está presente na iluminação da estrada da Vincennes, narrada nas *Confessions* e na segunda das cartas a Malesherbes (*Oeuvres*, Pléiade, I, pp. 351, 1135-1136).

14. Ver P. Burgelin, *La philosophie de l'existence de J.-J. Rousseau*, Paris, Vrin, 1952; G. Gusdorf, *La naissance de la conscience romantique au siècle des Lumières*, op. cit., pp. 354-355; A. Philonenko, *Rousseau et la pensée du malheur*, 3 vols., Paris, Vrin, 1984.

15. O propósito da grande obra de V. Goldschmidt, *Anthropologie et politique: les principes du système de Rousseau*, é oferecer uma análise ampla e minuciosa da antropologia de Rousseau tendo como base o texto do *Discours sur l'inégalité*. O método do *Discurso* como tratado de Direito Natural é discutido na Introdução; a 1ª parte trata do "homem natural" (físico, metafísico e moral), a 2ª parte trata da "sociedade" (sociedade natural e sociedade política).

16. Sobre a importância do esquema estímulo-resposta em Rousseau ver J. Starobinski, loc. cit., p. 700; e, mais amplamente, em sua obra *Jean-Jacques Rousseau: la transparence et l'obstacle*, Paris, Gallimard, 1971.

17. Ver J. Starobinski, *Histoire de la Philosophie* (Pléiade), II, p. 705.

18. O *Émile* aparece, assim, como um tratado de antropologia geral (J. Starobinski, ibid., p. 706) no qual se assiste à gênese do "novo homem" pelo são desenvolvimento de suas faculdades intelectuais e morais. Ver, no mesmo sentido, M. Landmann, *De Homine*, pp. 268-270.

19. Ver M. Landmann, *De Homine*, p. 270.

20. Ver M. Landmann, *De Homine*, p. 295.

21. Ver R. Ayrault, *La génèse du Romantisme allemand*, I, *Situation spirituelle de l'Allemagne dans la 2ème moitié du XVIIIème siècle*, op. cit., pp. 238-244.

22. Ver *Vernunft und Sprache: eine Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft*, 2. Teil, 14 Absch. (citado por Landmann, *De Homine*, p. 299 n. 2).

23. Ver M. Landmann, *De Homine*, p. 301; do mesmo, *Fundamental-Anthropologie*, Bonn, Bouvier, 1979, pp. 243-259.

24. Sobre a significação geral das *Ideen* e de suas intuições fundamentais, ver R. Ayrault, *La génèse du Romantisme allemand*, I, op. cit., pp. 245-257; e M. Landmann, *De Homine*, pp. 301-312.

25. Sobre a crítica de Kant a Herder e sobre a concepção kantiana da natureza entre o mecanicismo limitado dos *Primeiros princípios metafísicos da ciência da natureza* e o organicismo reflexivo da *Crítica da faculdade de julgar*, ver. R. Ayrault, *La génèse du Romantisme allemand*, I, pp. 257-274.

26. Ver, sobre a concepção antropológica desses três autores, M. Landmann, *De Homine*, pp. 312-354.

27. A utilização clássica dessa seqüência encontra-se na obra de R. Kröner, *Von Kant bis Hegel*, 2. Aufl., Tübingen, J. C. B. Mohr (P. Siebeck), 1961.

28. Para a concepção da liberdade em Fichte ver L. Ferry e A. Renaut, *Philosophie politique*, 3 vols., Paris, PUF, 1984-1985; para Schelling, ver J. F. Marquet, *Liberté et Existence: étude sur la formation de la philosophie de Schelling*, Paris, Vrin, 1973. Uma bibliografia recente sobre Schelling encontra-se na obra de E. Brito, *La Création selon Schelling: Universum*, Lovaina, University Press-Uitgevering Peters, 1987, pp. XIX-XXXIV.

29. A bibliografia sobre Hegel é muito vasta, e mesmo uma seleção das obras mais representativas não poderia ser apresentada aqui. A síntese mais recente sobre o sistema hegeliano é, provavelmente, a de V. Hösle, *Hegels System: der Idealismus der Subjektivität und das Problem der Intersubjektivität*, Hamburgo, Felix Meiner, 2 vols., 1987. Aí, no vol. I, pp. XV-XL, encontra-se uma bibliografia selecionada, que atende mais ao aspecto sistemático do pensamento de Hegel. Sobre a concepção hegeliana do homem, convém citar: I. Fetscher, *Hegels Lehre vom Menschen* (comentário aos parágrafos 387-482 da *Enciclopédia* de 1830, que se referem à Filosofia do Espírito subjetivo), Stuttgart-Bad Canstatt, Frommanns-Holzboog, 1970; H. Drüe, *Psychologie aus dem Begriff: Hegels Personalichkeitstheorie*, Berlim-Nova Yorque, W. de Gruyter, 1976 (A concepção hegeliana da pessoa referida aos traços característicos da própria personalidade de Hegel); E. Angehrn, *Freiheit und System bei Hegel*, Berlim-Nova Yorque, W. de Gruyter, 1977; D. Henrichs (ed.), *Hegels Philosophische Psychologie* ("Hegel-Studien", Beiheft 19), Bonn, Bouvier-H. Grundmann, 1979; M. J. Petry, *Hegel's Philosophy of subjective Spirit*, 3 vols., Dordrecht-Boston, D. Reidel Publishing Company, 1979 (Texto, tradução inglesa e notas da 1ª parte da Filosofia do Espírito da *Enciclopédia*); B. Quelquejeu, *La volonté dans la philosophie de Hegel*, Paris, Seuil, 1972.

30. Ver I. Fetscher, *Hegels Lehre vom Menschen*, pp. 211ss.

31. O problema da passagem da natureza à história, implicando uma superação do idealismo objetivo (Schelling) ocupa intensamente Hegel desde os tempos de Iena. Ver, a propósito, F. Chiereghin, *Dialettica dell'assoluto e ontologia della soggetività in Hegel*, Trento, Verifiche, 1980, pp. 44-81; e R. Bodei, *Sistema ed Epoca in Hegel*, Milão, Il Mulino, 1975, pp. 99 151.

32. *Werke* (ed. Moldenhauer-Michel), Bd. 12, pp. 11-105.

33. Ver H. C. Lima Vaz, "Cultura e Ideologia: sobre a interpretação do cap. VI da *Fenomenologia do Espírito*", in *Kriterion*, 20 (1974): 21-39.

34. Ver J. L. Navickas, *Consciousness and Reality: Hegel's Philosophy of Subjectivity*, Haia, Martinus Nijhof, 1976.

35. Ver P. E. Arantes, *Hegel: a ordem do tempo*, São Paulo, Polis, 1981; R. Bodei, *Sistema ed Epoca in Hegel*, op. cit., pp. 263-330; H. C. Lima Vaz, "Por que ler Hegel hoje?", *Boletim SEAF-MG*, 1 (1982): 61-76.

36. Sobre o conceito de Espírito (*Geist*) em Hegel ver A. B. Peperzak, *Selbsterkenntnis des Absoluten: Grundlinien der Hegelschen Philosophie des Geistes*, Stuttgart, Frommanns-Holzboog, 1987, pp. 17-37; V. Hösle, *Hegels System*, II, pp. 339-346. A relação entre a Idéia e a Natureza (passagem da Idéia à Natureza) e entre a Natureza e o Espírito (passagem da Natureza ao Espírito) mostra o sentido historiocêntrico da visão hegeliana (entendendo-se "história" como a "explicação"

do Espírito no tempo) e a ausência, em Hegel, da idéia de um *liber naturae* no qual se possa ler o plano de Deus (ver Peperzak, ibid., p. 22). Com efeito, é ao domínio do Espírito que se relacionam as categorias mais elevadas da Lógica (Conceito e Idéia), porque o Espírito resultou ser "a Idéia que alcançou seu ser-para-si" (*Enziklopädie* [1830], § 381; ver Hösle, *Hegels System*, II, p. 340).

37. Ver o comentário de A. B. Peperzak, *Selbsterkenntnis des Absoluten*, op. cit., pp. 79-180 sobre os parágrafos relativos ao Espírito Absoluto na *Enciclopédia*.

38. Dentre a rica bibliografia sobre a formação do pensamento de Hegel convém destacar os dois volumes de H. S. Harris, *Hegel's Development: toward the Sunlight*, Oxford, Clarendon Press, 1972, e *Hegel's Development: Night Thoughts (Iena, 1801-1806)*, Oxford, Clarendon Press, 1983, com abundante referência às fontes e bibliografia quase completa.

39. O problema da "reconciliação" (*Versöhnung*) torna-se, assim, um problema central em Hegel e na tradição hegeliana, para o qual a única solução finalmente satisfatória aos olhos de Hegel será o pensamento do Sistema. Ver P. Cornehl, *Die Zukunft der Versöhnung: Eschatologie und Emanzipation in der Aufklärung, bei Hegel un in der Hegelschen Schule*, Göttingen, Vandehoeck und Ruprecht 1971. Uma introdução clássica a esse problema é o livro de K. Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche*, Stuttgart, 1969). Ver também J. M. Ripalda, *The divided Nation: the roots of a bourgeois thinker, G. W. F. Hegel*, Assen-Amsterdã, Van Gorcum, 1972.

40. Ver *Hegel's Development: toward the Sunlight*, pp. 154-248, 258-408.

41. Ver H. S. Harris, *Hegel's Development: toward the Sunlight*, pp. 399ss.

42. Uma obra fundamental sobre essa evolução é a de G. Gérard, Critique *et Dialectique: l'itinéraire de Hegel à Iena (1801-1805)*, Bruxelas, Facultés Universitaires Saint Louis, 1982. Ver também a introdução de J. M. Ripalda à sua tradução espanhola dos textos de Iena sobre a filosofia real: G. W. F. Hegel, *Filosofia Real*, México--Madri-Buenos Aires, 1984, pp. XIII-XLVI.

43. *Filosofia do Espírito* de 1803-1804 (*Jenaer Systementwürfe*, I, *Gesammelte Werke*, VI, Hamburgo, Meiner, 1975, pp. 265-331) e *Filosofia do Espírito* de 1805-1806 (*Jenaer Systementwürfe*, III, *Gesammelte Werke*, VIII, Hamburgo, Meiner, 1976, pp. 185-287).

44. No fragmento 16 da *Filosofia do Espírito* de 1803-1804, Hegel traça o esquema que será, afinal, o esquema de seu Sistema definitivo: a) o Espírito como Idéia, ou igualdade absoluta consigo mesmo (Lógica); b) passagem da Idéia para o absoluto ser-fora-de-si (Filosofia da Natureza); c) retomada do Espírito em sua universalidade absoluta (Filosofia do Espírito).

45. Ver *Gesammelte Werke*, VI, p. 266; não é, pois, a "consciência" no sentido "psicológico" ou "crítico-transcendental".

46. Ver o esquema da formação da consciência proposto por G. Planty-Bonjour em sua tradução do texto da *Filosofia do Espírito* de 1803-1804: *Hegel: la première philosophie de l'Esprit*, Paris, PUF, 1969, Intr. p. 20.

47. Ver L. Siep, *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie: Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes*, Friburgo i. B.-Munique, Alber, 1979.

48. Ver *Jenaer Systementwürfe*, II, *Gesammelte Werke*, VII, pp. 154-178.

49. Este foi o título escolhido inicialmente por Hegel para sua obra. A significação desta Ciência é explicada na Introdução.

50. Sobre a significação da *Fenomenologia do Espírito* (sobre a qual existe uma bibliografia abundante) ver, sucintamente, H. C. Lima Vaz, "Senhor e Escravo: uma parábola da filosofia ocidental", *Síntese*, 21 (1981): 7-29; e P.-J. Labarrière, *Introduction à une lecture de la Phénomenologie de l'Esprit*, Paris, Aubier, 1979.

51. Em sua obra bem conhecida, *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, Gallimard, 1948.

52. Ver *Werke*, ed. Moldenhauer-Michel, Bd. 4: *Nürnberger und Heidelberger Schriften*, pp. 9-304.

53. Ver *Bewusstseinslehre für die Mittelklasse* (1809), §§ 4 e 5 (*Werke*, 4, p. 112).

54. Ver a exegese desses parágrafos em A. Peperzak, *Selbsterkenntnis des Absoluten*, op. cit., pp. 18-35. Os longos *Zusätze* ou Anexos acrescentados pelo editor L. Boumann na edição das *Obras Completas* feita após a morte de Hegel (vol. VII, 2, 1845), extraídos de cadernos do próprio Hegel e de notas de alunos, não têm o mesmo valor de fonte primária que se atribui ao texto editado por Hegel, mas são uma explanação autorizada desse texto extremamente condensado.

55. A imagem de "horizonte" (*confinium*) da Antropologia clássica (ver supra, cap. 11, n. 54) recebe aqui uma expressão dialética.

56. Ver *Enzyklopädie (1830)*, § 381.

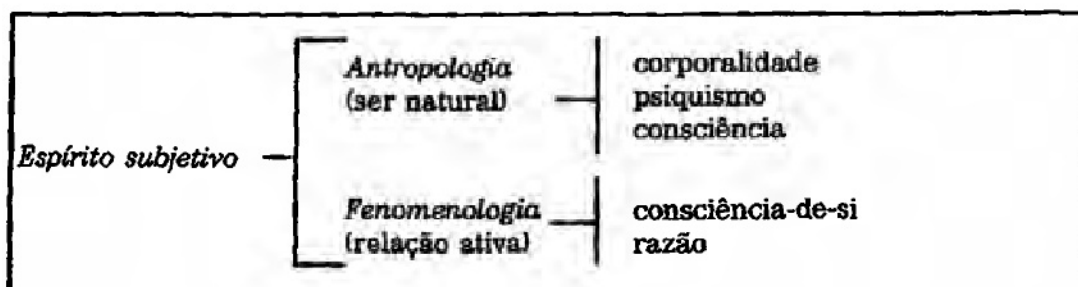
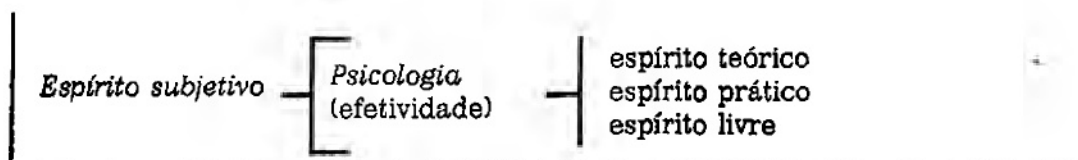
57. Ver Enzyklopädie *(1830)*, § 385; Peperzak, op. cit., p. 36.

58. Ver Peperzak, op. cit., p. 36; e K. Düsing, *Hegels Begriff der Subjektivität in der Logik und in der Philosophie des subjektiven Geistes*, ap. *Hegels philosophische Psychologie*, op. cit., pp. 201-214.

59. Ver *Enzyklopädie (1830)*, § 387.

60. L. B. Puntel, em seu livro *Darstellung, Methode und Struktur: Untersuchungen zur Einheit der systematischen Philosophie G. W. F. Hegels* (Hegel-Studien, Beiheft 10), Bonn, Bouvier, 1973, propõe designar como *Noologia* a 3ª parte da Filosofia do Espírito subjetivo, já que o termo Psicologia parece definitivamente associado à Psicologia experimental. Observe-se que Hegel (*Enzyklopadie [1830]* § 378), considera os livros *Sobre a Alma* de Aristóteles os únicos especulativamente interessantes para uma filosofia do Espírito subjetivo. Sobre a divisão hegeliana do Espírito subjetivo ver também V. Hösle, *Hegel's System*, II, pp. 346-351.

61. O termo *sujeito* tem aqui uma significação especificamente hegeliana: o sujeito *é*, no movimento do seu *vir-a-ser*.

62. Eis as linhas fundamentais desse esquema:

63. Ver I. Fetscher, *Hegels Lehre vom Menschen*, op. cit., p. 28.

64. Ver, a respeito, V. Hösle, *Hegels System*, II, pp. 347-351. Sobre a estrutura da filosofia do Espírito subjetivo, organizada segundo níveis, hierarquias e esferas, ver a Introdução de M. J. Petry, *Hegel's Philosophy of subjective Spirit*, op. cit., I, pp. XIX-XXXIV; ver ibid., pp. XLVII-CX para o estudo da estrutura do texto e para as fontes de Hegel.

65. Esses discípulos promoveram a 1ª edição das *Obras Completas* de Hegel iniciada logo após sua morte e na qual foi recolhida a maior parte do acervo manuscrito deixado por Hegel, bem como o material redigido por alguns de seus alunos. Essa edição foi reproduzida em 1927-1930 por H. Glockner (Stuttgart, Frommanns-Holzboog), por ocasião do 1º centenário da morte de Hegel, e é conhecida como *Jubiläumsausgabe*.

66. Sobre esses também chamados "velhos" (direita) e "jovens" (esquerda) hegelianos, a exposição clássica é a de K. Löwith, *De Hegel à Nietzsche* (tr. fr.), op. cit., pp. 73-155, que também publicou uma antologia dos principais textos dessas correntes: *Die Hegelsche Rechte* (Stuttgart, Frommanns-Holzboog, 1962) e *Die Hegelsche Linke* (Stuttgart, Frommanns-Holzboog, 1962). Ver também K. H. Ilting, *Hegel Diverso: le filosofie del diritto da 1818 al 1831*, Bari, Laterza, 1977, pp. 199-231; L. Kolakowski, *Main Currents of Marxism*, Oxford, Clarendon Press, 1978, 1, pp. 80-95.

67. Ver V. Hösle, *Hegels System*, II, p. 350-351; K. Löwith, *Considerações em torno da problemática de uma antropologia filosófica*, ap. *Nova Antropologia*, op. cit., vol. 7, pp. 243-252.

68. Sobre a posição de Feuerbach na história da antropologia ver M. Landmann, *De Homine*, pp. 465-478. Sobre Feuerbach, ver M. Cabada Castro, *El humanismo premarxista de Feuerbach*, Madri, BAC, 1975; C. Cesa, *Introduzione a Feuerbach*, Bari, Laterza, 1978 (ver Bibl., pp. 175-194).

69. Ver M. Landmann, *De Homine*, p. 465.

70. Em seu opúsculo *L. Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie* (1888).

71. Eis as principais obras de Feuerbach que refletem as diversas fases de seu pensamento antropológico: *Gedanken über Tod und Unsterblichkeit* (1830); *Zur Kritik der Hegelschen Philosophie* (1839); *Das Wesen des Christentums* (1841): é sua obra mais conhecida (tr. port. de J. Brandão, Campinas, Papirus, 1988); *Grundsätze der Philosophie der Zukunft* (1843); *Das Wesen der Religion* (1846); *Theogonie* (1857). A edição mais autorizada das *Obras Completas* de Feuerbach é a de W. Bolin e F. Jodl (1903-1911); nova edição com Prefácio de K. Löwith sob o título *Sämtliche Werke*, 10 vols., Stuttgart, Frommanns-Holzboog, 1959-1964.

72. Sobre essa influência de Feuerbach na teologia recente ver H. U. von Balthasar, *Glaubhaft ist nur Liebe*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1963, pp. 27-29; M. Xaufflaire, *Feuerbach et la théologie de la sécularisation* (Cogitatio Fidei, 45), Paris, Cerf 1970; ver Cabada Castro, op. cit., pp. 40-41.

73. Ver Cabada Castro, op. cit., pp. 18-88.

74. Ver M. Landmann, *De Homine*, p. 467.

75. Ver G. Cabada Castro, op. cit., pp. 19-53 (sobre o conceito de *Gattungswesen*, ver pp. 31-40); M. Xaufflaire, op. cit., pp. 155-165.

76. Ver C. Cesa, *Introduzione a Feuerbach*, op. cit., pp. 84-95.

77. Ver M. Xaufflaire, op. cit., pp. 213-222.

78. C. Cesa, *Introduzione a Feuerbach*, pp. 95-104.

79. Sobre a concepção do homem em Marx convém consultar: P. Bigo, *Marxisme et Humanisme*, Paris, PUF, 1953; J.-Y. Calvez, *La Pensée de Karl Marx*, Paris, Seuil, 1956 (tr. port., Porto, Tavares Martins, 1961); K. Löwith, *De Hegel à Nietzsche* (tr. fr.), pp. 331-340; J. Plamenatz, *Karl Marx's Philosophy of Man*, Oxford University Press, 1975; L. Kolakowski, *Main Currents of Marxism*, op. cit., I, pp. 132-146; J. Elster, *Making sense of Marx*, Cambridge University Press, 1985, pp. 53-118; L. Dumont, *Homo Aequalis: génèse et épanouissement de l'idéologie économique*, Paris, Gallimard, 1977, pp. 138-218; sobre as fontes filosóficas de Marx ver H. C. Lima Vaz, "Sobre as fontes filosóficas do pensamento de Karl Marx", *Boletim SEAP-MG* 2 (1982): 5-15, e J. Taminiaux, *Anthropologie philosophique et métaphysique chez Marx*, ap. *Problèmes d'Anthropologie philosophique*, (com A. de Waelhens et al.), Lovaina, Publications Universitaires, 1980, pp. 136-153.

80. Entre esses escritos podem ser enumerados: os artigos da *Rheinische Zeitung* de 1842-1843; os *Manuscritos econômico-filosóficos* de 1844; a *Crítica do Direito público de Hegel* (1843); a *Introdução à crítica da Filosofia do Direito de Hegel* (1843--1844); *A Sagrada Família* (em colaboração com F. Engels, 1845); as *Teses sobre Feuerbach* (1845); a *Ideologia Alemã* (em colaboração com F. Engels, 1846); a *Miséria da Filosofia* (1847); o *Manifesto do Partido Comunista* (1848).

81. Um texto muito claro a esse respeito, tirado das notas ao *Manual da Economia política* de Adolf Wagner (1880), é citado por Elster, op. cit., p. 64: a relação propriamente humana com o mundo é uma relação ativa (*sich aktiv zu verhalten*) ou produtora da vida. O homem é, essencialmente, um *ser produtor*, mas produtor da *sua* vida, que ele exprime abstratamente em termos de *valor*. Ver H. C. Lima Vaz, art. cit., p. 14.

82. Essa é a enumeração de Elster (op. cit., c. II), que estuda cada um desses aspectos.

83. Portanto, no homem, a vida só pode ser chamada propriamente *humana* quando se toma uma atividade vital consciente: ver *Économie et Philosophie: le travail aliéné*, ap. *Oeuvres* (ed. Rubel), Paris, Gallimard, 1968, II, p. 63.

84. Ver J. Elster, op. cit., pp. 62ss.

85. Não se trata, pois, de necessidades puramente orgânicas que não se elevam ao nível da consciência, como a necessidade orgânica de proteínas. A exposição clássica desses aspectos da antropologia marxiana encontra-se na *Ideologia Alemã*, I, *Feuerbach* (*Oeuvres*, III, *Philosophie*, ed. M. Rubel, Paris, Gallimard, 1982, pp. 1051-1080); ver também L. Kolakowski, *Main Currents of Marxism*, op. cit., 1, pp. 155-162.

86. Ver a classificação de A. Heller, citada por Elster (op. cit., p. 69), em "necessidades físicas", "necessidades básicas" e "necessidades suntuárias" (*luxury needs*). O termo "necessidade" é uma tradução insatisfatória para *Bedürfnis*, *needs*, *besoins*, *bisogni*. Alguns autores propõem "carências" ou "carecimentos".

87. Ver H. C. Lima Vaz, "Sobre as fontes filosóficas do pensamento de Karl Marx", art. cit., pp. 13-14; J. Elster, op. cit., pp. 74-82. O conceito de alienação oferece a J.-Y. Calvez o fio condutor para sua exposição sobre o pensamento de Marx em *La pensée de Karl Marx*, op. cit.

88. Comparar com a *alienação do sentido* e a *alienação do trabalho* em H. C. Lima Vaz, *Ontologia e História*, São Paulo, Duas Cidades, 1968, pp. 315-318.

89. Ver o quadro de J. Elster, op. cit., p. 77.

90. Ver a passagem sobre o dinheiro nos *Manuscritos* de 1844 (*Oeuvres*, éd. Rubel, II, pp. 114-118) e na *Crítica da Economia Política* de 1859 (*Oeuvres*, éd. Rubel, I, pp. 383-396).

91. Sobre o "reino da liberdade" ver *O Capital*, liv. III, Concl. (*Oeuvres*, éd. Rubel, II, pp. 1487-1488). Sobre esse estado final da evolução social caracterizado pela vida plenamente humana, ver a exposição e a crítica de J. Elster, op. cit., pp. 82-92.

92. Ver J. Elster, op. cit., pp. 91-92.

93. A análise do "fetichismo" da mercadoria no *Capital* (liv. I, cap. 4; *Oeuvres* éd. Rubel, I, pp. 604-619) é o exemplo mais célebre da noção de "fetichismo" nas relações sociais segundo Marx. Mas, como observa J. Elster, não é talvez o mais importante, devendo-se assinalar ainda o "fetichismo" do dinheiro, do capital industrial e do capital financeiro.

94. Ver J. Elster, op. cit., pp. 100-107.

95. Sobre essa questão a exposição de Elster (op. cit., pp. 272-317) é extremamente elucidativa.

96. Ver L. Kolakowski, *Main Currents of Marxism*, op. cit., I, pp. 335-375.

97. Ver H. C. Lima Vaz, *Ontologia e História*, op. cit., pp. 147-197; L. Kolakowski, op. cit., I, pp. 363-375.

98. Sobre a formação da linguagem e dos conceitos antropológicos no século XIX ver o esquema de A. Diemer, *Philosophische Anthropologie*, pp. 47-54. Segundo P. Teilhard de Chardin, o conceito de *evolução* torna-se o conceito fundamental ao qual devem submeter-se doravante todas as concepções sobre o homem e o universo. Ver, entre outros numerosos textos, os ensaios recolhidos no livro *L'Avenir de l'Homme* (*Oeuvres*, vol. 5), Paris, Seuil, 1959.

99. O termo passou a ter uma conotação pejorativa desde que foi usado como falta de "realismo" por Napoleão I, e a partir do uso dele feito por Marx na *Ideologia Alemã*.

100. Ver, sobre os *ideólogos*, o volume de G. Gusdorf, *La conscience révolutionnaire: les Idéologues* (*Les sciences humaines et la pensée occidentale*, VIII), Paris, Payot, 1978; S. Moravia, *Il pensiero degli Idéologues*, Florença, La Nuova Italia, 1974.

101. Ver J.-P. Enthoven in *Histoire de la Philosophie* (Pléiade), III, pp. 197-214.

102. Ver O. Marquard, art. "Anthropologie" n. 6, ap. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, I, cols. 369-374.

103. Dentre a vasta bibliografia sobre Kierkegaard convém citar P. Mesnard, *Le vrai visage de Kierkegaard*, Paris, Beauchesne, 1948 (o pensamento de Kierkegaard desde o ponto de vista de sua personalidade); J. Colette, *Histoire et Absolu. essai*

sur Kierkegaard, Paris, Cerf, 1972; uma releitura de Kierkegaard que pretende pôr em evidência a originalidade de sua concepção do Cristianismo é a de H.-B. Vergote, *Sens et Répétition: essai sur l'ironie kierkegaardienne*, Paris, Cerf-Orante, 2 vols., 1982.

104. Ver H.-B. Vergote, *Sens et Répétition*, sobretudo a Introdução (I, pp. 13-66) e a Conclusão (II, pp. 510-551).

105. A edição crítica definitiva dos escritos de Nietzsche (Obras e Correspondência), que deverá contar cerca de 50 volumes (30 + 20) só recentemente foi empreendida por dois estudiosos italianos, G. Colli e C. Montinari, sendo editada por Walter de Gruyter (Berlim e Nova Iorque, 1967ss.). Dessa edição é feita igualmente uma tradução italiana (Roma, Adelphi), francesa (Paris, Gallimard) e em outras línguas. Da enorme bibliografia sobre Nietzsche convém destacar, no que diz respeito à concepção do homem e da cultura, G. Morel, *Nietzsche: introduction à une première lecture*, 3 vols., Paris, 1970. O 1° vol. estuda a evolução do pensamento de Nietzsche, o 2° vol., a crítica da cultura sob a metáfora da doença do mundo moderno, o 3° vol., a concepção do indivíduo em Nietzsche como superação do niilismo. Ver também a síntese de M. Haar em *Histoire de la Philosophie* (Plêiade), III, pp. 307-353; e G. Diem em M. Landmann, *De Homine*, pp. 510-532. Ver a recente e brilhante síntese de Scarlett Marston, *Nietzsche: das forças cósmicas aos valores humanos*, São Paulo, Brasiliense, 1990.

106. Ver G. Diem, *De Homine*, pp. 510-511.

107. Tema explorado por M. Heidegger na conferência "Quem é o Zaratustra de Nietzsche?" (1958), in *Vorträge und Aufsätze*, Pfüllingen, Neske, 1954, 1, pp. 93--118 (tr. fr. em *Essais et Conférences*, Paris, Gallimard, 1958, pp. 116-147). Segundo Heidegger, Nietzsche assinala o cumprimento do destino da Metafísica ocidental e a sua superação: ver *Nietzsche*, II, Pfüllingen, Neske, 1961.

108. Ver M. Haar em *Histoire de la Philosophie* (Pléiade), III, pp. 314-320.

109. Sobre o "sim" em Nietzsche ver G. Morel, *Nietzsche*, III, pp. 17-68. Escreve Nietzsche: "A suprema vontade em vista do poder é imprimir o caráter do ser no devir" (*Werke*, ed. Schlechta, III, p. 895).

110. Sobre o *niilismo* na acepção de Nietzsche ver M. Haar, *Histoire de la Philosophie* (Pléiade), III, pp. 320-325; G. Morel, *Nietzsche*, II, pp. 255-321.

111. No pensamento de Nietzsche não fica claro se o super-homem, anunciado por Zaratustra, se define em continuidade com o homem histórico ou representa um tipo superior de vida, essencialmente distinto do homem tal como o conhecemos. Ver as explicações de G. Morel, *Nietzsche*, III, pp. 272-274.

112. Ver H. Heimsoeth, citado por G. Diem, *De Homine*, p. 512, n. 68. Revolução copernicana, darwinismo, historicismo, ateísmo científico: eis os momentos, segundo Nietzsche, da dissolução da imagem antiga do homem. Ver *Genealogie der Moral* (*Werke*, ed. Schlechta, III, p. 29).

113. Ver G. Diem, *De Homine*, pp. 518-524.

114. Ver *Fröhliche Wissenschaft*, I, 11 (*Werke*, ed. Schlechta, II 44).

115. Ver *Also sprach Zarathustra*, I, *von den Verächtern des Leibes* (*Werke*, ed. Schlechta, II, 300-301).

116. Ver G. Morel, *Nietzsche*, III, pp. 114-177.

117. Ver *Also sprach Zarathustra*, I, 4 (*Zarathustras Vorrede*) (*Werke*, ed. Schlechta, II, pp. 279-281).

118. Ver J. Granier, *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, Paris, Seuil, 1968.

119. No que diz respeito a Bergson ver. P. Trotignon, *L'idée de la vie chez Bergson et la critique de la Métaphysique*, Paris, PUF, 1968.

120. Ver A. Diemer, *Philosophische Anthropologie*, pp. 56-73; O. Pöggeler, *Existenziale Anthropologie*, ap. *Die Frage nach dem Mensch*, op. cit., pp. 443-460 (aqui, pp. 443-445); O. Marquard, art. *Anthropologie*, 7, ap. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. I, cols. 372-374.

121. Sobre o pensamento de Max Scheler ver M. Dupuy, *La philosophie de Max Scheler*, 2 vols. (col. Epimethée), Paris, PUF, 1959. Sobre a origem e significação da nova Antropologia filosófica ver M. Landmann, *Fundamental-Anthropologie*, op. cit., pp. 32-49.

122. Sua obra principal é *Der Mensch: seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Bonn, Athaenaeum Verlag, 1940; sobre Gehlen ver O. Pöggeler, *Existenziale Anthropologie*, op. cit., pp. 454-456; M. Landmann, *Fundamental-Anthropologie*, pp. 273-279.

123. Ver *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt a. M., V. Klostermann, 3ª ed., 1965, pp. 185-197.

124. Com feito, uma *ontologia* do homem deverá implicar, aos olhos de Heidegger, a aceitação do esquema ontoteológico que, segundo a sua leitura da metafísica ocidental, chegou a seu termo com a *Wille zur Macht* nietzschiana.

125. Ver M. Müller, *Über einige zeitgenossische Menschenbilder in philosophischer Sicht*, ap. *Erfahrung und Geschichte*, Friburgo-Munique, Alber, 1971, pp. 177-197.

126. Sobre a categoria de *existência* ver A. Diemer, *Philosophische Anthropologie*, pp. 125-126.

127. Ver M. Dufrenne e P. Ricoeur, *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, Paris, Seuil, 1947.

128. O primeiro volume da Lógica filosófica, *Von der Wahrheit* (1947), não foi seguido dos outros projetados. Assim também *Die grossen Philosophen* (1957) ficou no 1º volume. A melhor apresentação do pensamento de Jaspers é a de X. Tilliette, *Karl Jaspers*, Paris, Aubier, 1960. Ver também o capítulo sobre Jaspers, de Tilliette, em *Histoire de la Philosophie*, III (Pléiade), pp. 597-606.

129. Os fios condutores dessa Analítica existencial são a atividade operante do homem manifestada na estrutura do "cuidado" (*Sorge*) e a "consciência moral" (*Gewissen*) que se manifesta na estrutura da existência autêntica. Sobre o sentido de *Ser e Tempo* e a *antropologia*, ver M. Heidegger, *Nietzsche*, II, Pfüllingen, Neske, 1961, pp. 194-195.

130. Ver a passagem de *Kant und das Problem der Metaphysik* citada acima, nota 123.

131. Ver O. Pöggeler, *Existenziale Anthropologie*, op. cit., aqui pp. 457-460. Sobre a concepção do homem em Heidegger ver também J. B. Lotz, *Martin Heidegger und Thomas von Aquin*, Pfüllingen, G. Neske, 1975; tr. fr., Paris, PUF, 1988, pp. 3-28.

132. Sobre L. Binswanger ver J. P. Giovanetti, "O existir humano na obra de Ludwig Biswanger", *Síntese*, 50 (1990): 87-99.

133. O. F. Pucciani distingue (*Histoire de la Philosophie*, III, Pléiade, p. 642) quatro fases na evolução do pensamento de Sartre.

134. Outras obras importantes de Merleau-Ponty para sua concepção do homem são *Signes* (1960), *L'oeil et l'esprit* (1961) e *Le visible et l'invisible* (póstuma, 1964).

135. Ver M. Theunissen, *Skeptische Betrachtungen über den anthropologischen Personbegriff*, ap. *Die Frage nach dem Menschen*, op. cit., pp. 461-490 (aqui, pp. 461-462).

136. Das obras de Maritain convém citar *Humanisme Intégral* (1936), de larga influência; *La personne et le bien commun*, Paris, Desclée, 1947. As *Obras Completas* de Maritain estão em curso de publicação: J. e R. Maritain, *Oeuvres Complètes*, Friburgo na Suíça-Paris, Éditions Universitaires/Éditions Saint Paul, 1986ss.; uma edição em dois volumes dos escritos principais: J. Maritain, *Oeuvres* (éd. H. Bars), Paris, Desclée, 1975-1978.

137. Sobre Mounier ver C. Moix, *La Pensée d'Emmanuel Mounier*, Paris, Seuil, 1960; de M. Nédoncelle ver *Pour une philosophie de l'amour et de la personne*, Paris, Aubier, 1957; *Conscience et Logos: horizons et méthode d'une philosophie personnaliste*, Paris, L'Épi, 1961.

138. De J. de Finance ver sobretudo *Essai sur l'agir humain*, Roma, Université Grégorienne, 1962; *Citoyen de deux mondes: la place de l'homme dans la création*, Roma-Paris, Gregoriana/Pierre Téqui, 1980.

139. Ver P. Wust, *Die Dialektik des Geistes*, Augsburg, Benno Filser Verlag, 1928.

140. Ver sobretudo o artigo "Person" no *Staatslexikon*, VI, pp. 197-206, "Person und Funktion", ap. *Erfahrung und Geschichte*, op. cit., pp. 81-198.

141. Um texto conhecido é o do filósofo romeno C. Gouliane, *Le marxisme devant l'homme*, Paris, Payot, 1967 (tr. port. Rio de Janeiro, Paz e Terra); ver A. Diemer, *Philosophische Anthropologie*, pp. 61-44.

142. Sobre Bloch, ver a obra de L. Bicca, *Marxismo e liberdade* (col. Filosofia, 5), São Paulo, Edições Loyola, 1987. Uma brilhante exposição do "marxismo ocidental" e de suas incidências antropológicas encontra-se em L. Kolakowski, *Main Currents of Marxism*, III, *The Breakdown*, op. cit.

143. Há uma abundante bibliografia a respeito. Ver o sugestivo artigo de P. Marchal, "La question des origines: science et/ou mythe", ap. *Études d'Anthropologie philosophique*, I, op. cit., pp. 1-18.

144. Ver *L'Évolution créatrice* (1913).

145. A síntese antropológica de Teilhard de Chardin encontra-se em *Le Phénomène humain* (Paris, Seuil, 1956).

146. Ver *Le Hasard et la Nécessité*, Paris, Seuil, 1970 (tr. port. Petrópolis, Vozes, s. d.).

147. Ver J. Eccles-K. Popper, *The Self and its Brain: an argument for interactionism*, Berlim, Springer, 1977; J. P. Changeux, *L'Homme neuronal*, Paris, Fayard, 1987.

148. Ver P. Grassé, *Toi, ce petit Dieu: essai sur l'histoire naturelle de l'homme*, Paris, A. Michel, 1971.

149. Ver, por ex., P. Teilhard de Chardin, *La place de l'homme dans la nature*, Paris, UGE, 1956. Do ponto de vista das ciências físicas e, em particular, da Cosmologia, ver J. Ladrière, *Le principe anthropique: l'homme comme etre cosmique*, C.E.S.P.R., 2, 1987, pp. 7-31, e *Anthropologie et Cosmologie*, ap. *Études d'Anthropologie philosophique*, I, op. cit., pp. 154-166.

150. Ver A. Diemer, *Philosophische Anthropologie*, pp. 64-66.

151. Ver o capítulo de J.-L. Donnet sobre *L'Évolution de la Psychanalyse* em *Histoire de la Philosophie*, III (Pléiade), pp. 707-749, e o artigo de T. Brachet, "La psychanalyse aujourd'hui", in *Encyclopédie Philosophique Universelle*, I, pp. 1265--1269; ver também, C. R. Drawin "Psicanálise e Metafísica: o esquecimento da Razão", *Síntese*, 50 (1990): 13-30, e A. de Waelhens, *Anthropologie, Psychiatrie, Psychanalyse: quelques réflexions sur leur rapport*, ap. *Études d'Anthropologie philosophique*, I, op. cit., pp. 19-32.

152. De Lévi-Strauss ver sobretudo, no que diz respeito a suas convicções filosóficas, *La Pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962.

153. Ver a suma do pensamento de Ricoeur no que diz respeito à sua filosofia do homem em *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990.

154. Uma boa introdução a essa situação da reflexão filosófica contemporânea sobre o homem é a de P.-J. Labarrière, *Dimensions pour l'homme: essai sur l'expérience du sens*, Paris, Desclée, 1975.

155. Eis aqui três modelos de Antropologias filosóficas construídos segundo o esquema de uma perspectiva englobante da pluriversidade das experiências de sentido com as quais o homem se defronta:

a) H. Hak, *Mensch und Menschheit: Entwürfe zur Grundlegung und Durchführung einer philosophischen Anthropologie*, Bonn, Bouvier Verlag. H. Grundmann, 1977. A perspectiva aqui adotada é a da idéia da Humanidade e de sua autonomia no processo emancipatório dos tempos modernos.

b) H. E. Hengstenberg, *Philosophische Anthropologie*, 3ª ed., 1966 (citado na Bibliografia geral, supra, Introdução n. 3). O A. adota a perspectiva de uma descrição fenomenológica do homem como ser orientado para a "coisidade" (*Sachlichkeit*) do mundo, sobre o qual se edificam os níveis do seu ser. Essa fenomenologia é interpretada metafisicamente na 2ª parte como metafísica do Espírito; na 3ª parte como metafísica da vida humana, e na 4ª parte como metafísica da pessoa.

c) J. de Finance, *Citoyen de deux mondes: la place de l'homme dans la création* (citado na nota 138 acima). A teologia cristã da criação é a perspectiva adotada por J. de Finance para situar o homem, segundo a imagem clássica, na linha divisória entre o mundo corporal e o mundo espiritual e para defini-lo segundo uma dupla leitura, a *ascendente* e a *descendente* que encontram sua interpretação definitiva a partir da leitura tornada possível pela revelação do Mediador.

156. IIème partie, tome 2, Paris-Haia-Nova Iorque, Mouton Éditions-Unesco, s. d., pp. 1125-1645.

157. Ver as explicações de P. Ricoeur, ibid., pp. 1127-1131.

158. Paris, PUF, 1989.

159. Ver A. Jacob, *Présentation générale*, XVII (grifado no texto).

160. A. Jacob, *Avant-propos* do vol. I, p. XXIV.

Segunda Parte

SISTEMÁTICA

OBJETO E MÉTODO DA ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA

O roteiro histórico que acabamos de percorrer mostrou-nos uma sucessão de modelos conceptuais com que nossa tradição filosófica exprimiu sua reflexão sobre o homem. Esses modelos não só se sucederam ao longo da história da filosofia, mas se interpenetraram e complementaram, de modo a constituir uma certa idéia do homem que passou a ser um dos elementos constitutivos da nossa cultura. Fundamentalmente essa idéia do homem integra traços da tradição da Antiguidade clássica (greco-romana) e da tradição bíblico-cristã. Ela exprime o homem por meio de duas prerrogativas essenciais: como portador de uma razão universal (*animal rationale*) e como dotado da liberdade de escolha (*liberum arbitrium*). Essas duas prerrogativas dão origem às duas formas mais elevadas do saber humano: a Metafísica e a Ética. A Antropologia filosófica deve situar-se na interseção desses dois saberes, na medida em que ela irá coroar sua explicação do homem com as duas prerrogativas da "razão teorética" e da "razão prática". Os outros aspectos da realidade humana irão submeter-se à judicatura dessas duas instâncias.

A partir do século XVIII, essa idéia ocidental do homem entra em crise com o desenvolvimento das chamadas *ciências do homem* e com as profundas modificações sofridas desde então pelas sociedades ocidentais. Hoje essa *idéia do homem* perdeu de modo aparentemente definitivo a sua unidade. Como recuperar então uma certa "idéia unitária" do homem, para usar a expressão de Max Scheler? Essa a tarefa que a Antropologia filosófica tem diante de si e para cujo cumprimento ela deve definir primeiramente,

com suficiente rigor, seu próprio *método*. Ora, a filosofia contemporânea mostra-nos diversas tentativas para traçar um roteiro metodológico que permita à Antropologia filosófica atingir aquela idéia unitária do homem, e cada um deles é orientado por um procedimento epistemológico fundamental inspirado na ciência considerada a mais apta a fornecer uma explicação global do homem. Podemos distinguir assim:

— *método empírico-formal*, tendo como modelo as ciências da natureza;
— *método dialético*, tendo como modelo as ciências da história;
— *método fenomenológico*, tendo como modelo as ciências do psiquismo;
— *método hermenêutico*, tendo como modelo as ciências da cultura;
— método ontológico, tendo como modelo a Antropologia clássica.

Sistematicamente o discurso filosófico sobre o homem está sujeito ao risco permanente do reducionismo, na medida em que um dos pólos epistemológicos fundamentais que definem o espaço de compreensão do homem passa a imprimir uma direção privilegiada na ordem do discurso. Assim como os denominamos na Introdução, esses pólos são a Natureza, o Sujeito e a Forma: (N), (S), (F). Caberá ao procedimento sistemático fundamental da Antropologia filosófica coordenar esses três pólos, sem que se desequilibre em favor de um deles a ordem sistemática do discurso. No nosso caso, porém, em que o objeto do discurso sistemático é o *homem*, que é também *sujeito*, deve ser levada em conta a compreensão espontânea e natural que o homem tem de si mesmo e segundo a qual ele forma uma *imagem* de si mesmo, modelada seja pela tradição cultural em que se insere, seja pelo *estilo de vida* que adota[1]. Por sua vez, essa autocompreensão pode codificar-se em formas de conhecimento não elaboradas cientificamente que integram o universo simbólico dos diversos grupos humanos[2]. Ela constitui o domínio da pré-compreensão (*Vorverständnis*) do homem, anterior à compreensão fornecida pelas diversas ciências do homem e por outras instâncias de conhecimento formalizado (teologias, filosofias, sistemas éticos etc.), mas que serve freqüentemente de suporte a esses conhecimentos formalizados[3]. A pré-compreensão se enraíza no solo do chamado "mundo da vida" (*Lebenswelt*) segundo a acepção husserliana, levando-se em conta a sua historicidade própria.

Podemos distinguir, assim, três níveis de conhecimento do homem que a Antropologia filosófica deve levar em conta ao definir seu procedimento *metódico* e ao percorrer os passos de sua organização *sistemática*:

a) **plano da pré-compreensão:** essa tem lugar num determinado contexto histórico-cultural, no qual é predominante uma certa *imagem do homem*, que modela uma forma de *experiência natural* que o homem faz de si mesmo e que exprime intelectualmente em representações, símbolos, crenças etc.[4];

b) **plano da compreensão explicativa:** é o plano no qual se situam as *ciências do homem*, que pretendem compreendê-lo por meio da explicação científica, obedecendo a canônes metodológicos próprios de cada ciência;

c) **plano da compreensão filosófica (ou transcendental):** o termo "transcendental" é usado aqui em dois sentidos. O primeiro é o sentido *clássico*, ou seja, o sentido que pervade todos os aspectos do objeto ou, em outras palavras, considera o objeto *enquanto ser*. Portanto, tal sentido transcende os limites metodológicos postos pela explicação científica, o que exclui que a compreensão filosófica seja apenas a síntese dos resultados alcançados pela explicação científica nas diversas ciências do homem[5]. O segundo é o sentido *kantiano-moderno*, ou seja, aquele que exprime a compreensão filosófica como *condição de possibilidade* (e, portanto, de inteligibilidade) das outras formas de compreensão do homem: a pré-compreensão e a compreensão explicativa. A compreensão filosófica tematiza, em suma, a *experiência* original que o homem faz de si mesmo como ser capaz de dar razão (*lógon didónai*) do seu próprio ser, ou seja, capaz de formular uma resposta à pergunta: "O que é o homem?"[6] A expressão intelectual dessa compreensão é vazada em conceitos propriamente filosóficos ou *categorias*. A tarefa que se propõe a Antropologia filosófica é identificar essas categorias, definir seu *conteúdo*, e articulá-las de modo a que se constitua com elas um discurso *sistemático*. A dificuldade maior dessa tarefa reside na própria originalidade da experiência filosófica quando tem por objeto *o sujeito* mesmo da experiência. A essa acrescentem-se as dificuldades provindas da pluralidade cultural da pré-compreensão no mundo contemporâneo e da multiplicação das *ciências do homem* que sugerem a imagem de um homem *pluriversal*.

1. *Constituição das categorias antropológicas e seu sistema*

O problema da constituição das categorias antropológicas é, provavelmente, o mais difícil e o mais delicado dentre os que a Antropologia filosófica deve enfrentar. Com efeito, enquanto na observação e experimentação próprias das ciências do homem é possível distinguir metodologicamente o *homem-objeto* (aqui, no sentido formal de objeto científico) do *homem-sujeito* (aqui, no sentido formal de *sujeito* ou portador do saber científico), pois o homem-objeto inclui aqueles aspectos subjetivos do seu ser passíveis de objetivização, no caso da experiência que corresponde à compreensão filosófica essa distinção perde sua pertinência. Com efeito, a compreensão filosófica é uma autocompreensão do homem na qual sujeito e objeto se entrecruzam epistemologicamente, pois o que é nela tematizado ou objetivizado é justamente o conteúdo ontológico no qual está a resposta à pergunta sobre a possibilidade radical do *sujeito como sujeito*: o que é o homem? A própria formulação dessa pergunta faz emergir a subjetividade, tematizada como tal no próprio coração da compreensão filosófica. Por isso ela é uma autocompreensão, um *gnõthi sautón,* um *nosce teipsum.* Nesse sentido, a Antropologia filosófica é irrevogavelmente socrática. Ela não é um *saber sobre* o sujeito[7], mas deve ser um saber *do sujeito,* ou seja, um saber especificado pela intenção do homem — do *filósofo* como intérprete da humanidade — de conhecer-se formalmente como *sujeito.* Assim, o ato do conhecimento filosófico — da experiência e de sua expressão discursiva — é, na Antropologia filosófica, a atualização de um saber de si mesmo — um *dar razão* de si mesmo — que é constitutivo do homem como homem e o distingue da coisa, da planta, do animal. A organização sistemática desse saber não delimita objetivamente uma esfera apenas de manifestação do ser homem (caso das ciências humanas), mas deve exprimir, no nível da conceptualização filosófica, o *processo real e total* do seu autoconstituir-se como *sujeito.*

2. *As dimensões da experiência antropológica*

A originalidade da experiência que está nos fundamentos da Antropologia filosófica consiste, portanto, na tematização do homem sujeito enquanto *sujeito,* e a Antropologia filosófica procederá justamente à objetivização conceptual e discursiva dessa subjetividade.

Mas essa experiência não se refere à subjetividade abstrata do *Eu penso*, alcançada após ter sido posto entre parênteses ou suprimido metodicamente pela *epoché*, ou pela dúvida, o mundo da natureza, nele compreendido o "mundo da vida". Trata-se de uma experiência *situada*, pois só enquanto situado, ou circunscrito pela finitude da *situação*, o homem pode tornar se *objeto* de si mesmo na pergunta filosófica. As dimensões da situação humana fundamental são as dimensões da experiência filosófica que se traduzirá conceptualmente no discurso da Antropologia filosófica. Experiência é interpenetração de presenças[8]: a presença do homem é uma presença no mundo (ser-no-mundo), um ser-com-os-outros e uma presença a si mesmo. E essas três dimensões — Natureza, Sociedade, Eu — definem o espaço da experiência filosófica fundamental que a Antropologia filosófica deve tematizar. Um espaço aberto, pois que as três dimensões se abrem para a Transcendência, que nenhuma experiência ou conceito pode circunscrever. É nessa abertura que se manifesta a presença-ausência (presença que faz sinal, mas não se manifesta como tal) do Transcendente ou do Outro absoluto, presença visada, mas não captada pelo discurso[9].

3. *Itinerário metodológico da Antropologia filosófica*

O itinerário que aqui propomos retoma os momentos clássicos da análise aristotélica do saber que, como é de conhecimento geral, são o *objeto*, o *conceito* e o *discurso*: o que é dado empiricamente, sua expressão noética e sua articulação discursiva. No nosso caso, porém, esses momentos manifestam peculiaridades epistemológicas que resultam da própria originalidade da experiência antropológica fundamental. Percorramos, pois, esses momentos, assinalando as peculiaridades de cada um:

a) *Objeto*. Trata-se, aqui, do homem-objeto que é *também* sujeito: não só sujeito como produtor do saber sobre si mesmo, mas sujeito que permanece *tal* em sua objetivização pelo saber. Essa peculiaridade do objeto-sujeito tem lugar tanto no nível da *pré-compreensão* como no da *compreensão explicativa* e no da *compreensão filosófica*. Mas é só no nível da compreensão filosófica que o sujeito é tematizado *como sujeito*. Portanto, é nela que são integrados os traços da imagem do homem

elaborada no nível da pré-compreensão, como também os modelos do homem próprios das diversas ciências humanas, imagens e modelos desenhados no espaço noético definido pelas três dimensões da Natureza, da Sociedade e do Eu.

b) *Conceito*. A expressão conceptual do objeto assume finalmente, no nível da compreensão filosófica, a forma da *categoria*, ou seja, do conceito que exprime o objeto como *ser*, isto é, no domínio de sua inteligibilidade última. No conteúdo da *categoria* encontram-se elementos da conceptualização fenomenológica própria da pré-compreensão, e elementos da conceptualização formalizada própria da compreensão explicativa. Com efeito, na constituição da categoria deve-se exprimir em seu nível mais fundamental o saber do *sujeito* sobre si mesmo, isto é, não segundo a concretude *empírica* própria da pré-compreensão, nem segundo a forma *abstrata* própria da compreensão explicativa, mas segundo aquela que podemos denominar concretude *con-ceptual* ou *ontológica*, própria da compreensão filosófica.

c) *Discurso*. As categorias que exprimem o sujeito devem ser articuladas de modo a manifestar o *movimento lógico* de constituição do sujeito enquanto sujeito, ou o movimento lógico que traduz a experiência antropológica original. Essa articulação é necessariamente *dialética* porque as categorias são *suprassumidas* em níveis sempre mais profundos de integração da unidade do sujeito, até que se atinja o nível primeiro da *essência* ou do sujeito como totalidade ou como pessoa[10]. É no nível formal do discurso que a Antropologia filosófica distingue-se seja do discurso da pré-compreensão, seja do discurso das ciências humanas.

4. *Estrutura do sujeito na Antropologia filosófica*

Desde o plano da pré-compreensão, o homem manifesta-se concretamente como movimento dialético de passagem do *dado* à *expressão* ou da Natureza à Forma: movimento no qual o momento mediador é, justamente, o homem como *sujeito*[11]. Esse movimento dialético, que se pode representar com o esquema (N) → (S) → (F), aparece como constitutivo do ser-homem em todos os momentos

de sua autocompreensão, desde a pré-compreensão até a compreensão filosófica[12]. Trata-se, pois, de uma estrutura dialética que é constitutiva do sujeito ontologicamente considerado, pois exprime a *lógica* do seu ser. É uma lógica *dialética* porque estruturada como movimento de *suprassunção (Aufhebung)* da Natureza na Forma pela mediação do Sujeito no sentido estrito de sua *subjetividade* ou de sua *egoidade* (Eu sinto, Eu desejo, Eu penso, Eu quero...). Assim sendo, o problema do *sujeito* na pré-compreensão, nas ciências do homem e na Antropologia filosófica, reside na elucidação dessa *mediação subjetiva* que permite ao homem afirmar-se como sujeito, ou seja, como movimento dialético de passagem da Natureza à Forma. Considerado como momento mediador no esquema (N) → (S) → (F), o sujeito no sentido estrito, ou o Eu, não é uma forma estática e vazia nem solipsisticamente encerrada em si mesma, mas é movimento de *suprassunção* da Natureza na Forma, do *dado* na *expressão*, do mundo das *coisas* no mundo do *sentido*[13]. Tendo em vista uma maior clareza, podemos assim distinguir: o *sujeito* como totalidade do movimento de passagem da Natureza à Forma: esse será o sujeito *lógico* das proposições da Antropologia filosófica, contendo a resposta à interrogação o *que é o homem?*, e o *sujeito* como *mediação* entre a Natureza e a Forma ou como Eu propriamente dito, que exerce assim uma função *ontológica*, isto é, articula a lógica do *ser* da subjetividade, que é o ser próprio do homem. A Antropologia filosófica percorre as formas dessa mediação no nível *transcendental* (nos dois sentidos acima indicados) e as ordena no discurso com o qual tenta responder à interrogação sobre o ser do homem.

A partir da perspectiva do discurso filosófico, é necessário, pois, distinguir três níveis de mediação na constituição do sujeito ou na passagem incessante do *dado* ao *significado* que constitui o sujeito[14]:

a) *mediação empírica* — tem lugar no plano da pré-compreensão, pois nesta a Natureza é o *mundo da vida* oferecido à experiência natural e a Forma compreende todas as modalidades de expressão dessa experiência. O sujeito da mediação empírica manifesta-se na linguagem ordinária pelo pronome pessoal *Eu* e é o mediador das *imagens do homem* das diversas culturas;

b) *mediação abstrata* — tem lugar no plano da compreensão explicativa, pois nela a Natureza são os dados resultantes dos procedimentos operatórios da observação metódica e da experimentação, e a Forma são os conceitos e o discurso da Ciência, que obedecem a regras formais próprias de constituição. Portanto, o sujeito da mediação abstrata é o sujeito metodologicamente abstrato que está presente no conhecimento científico[15];

c) *mediação transcendental* — situa-se no plano da compreensão filosófica ou transcendental, em que a Natureza é dada na experiência filosófica da objetivização do sujeito como sujeito, ou na experiência que o sujeito faz do seu *manifestar-se* como *sujeito*. As Formas são, aqui, os conceitos ou categorias que exprimem intelectualmente essa experiência e o discurso que articula esses conceitos. Podemos, pois, dizer que o sujeito da *mediação transcendental* é o *Eu penso* da tradição filosófica[16] em sua *egoidade transcendental* ou em sua *subjetividade absoluta* enquanto mediação necessária que se conhece como tal, de todo e qualquer sentido que se apresente no horizonte da consciência do mundo e do outro e da consciência-de-si. Portanto, pela mediação transcendental, o sujeito se mostra como instituidor de um *logos* no qual ele dá razão de si mesmo. Explicitar e articular esse *logos* é a tarefa da Antropologia filosófica[17]. O momento da Forma ou (F) exprime aqui a conceptualização e o discurso filosóficos, mediatizados pelo Sujeito transcendental ou (S). Passemos agora à elucidação da estrutura da conceptualização filosófica.

5. *Estrutura da conceptualização filosófica*

A conceptualização filosófica é o processo metodologicamente ordenado de construção das *categorias* ou dos conceitos fundamentais articulados no discurso filosófico. No caso da Antropologia filosófica, esse processo apresenta peculiaridades que decorrem do caráter original da experiência que o homem faz de si mesmo como ser capaz de dar razão de si. Percorramos, pois, os passos desse processo:

a) como em todo processo de conceptualização filosófica, o primeiro momento, ou seja, a *determinação do objeto*, é um *momento aporético* (*aporia*, embaraço, perplexidade) que se tra-

duz na problematização radical do objeto (*ti esti*; o que é?). O objeto da problematização é, no nosso caso, o próprio *ser* do homem sob o ponto de vista de alguns dos esquemas fundamentais por meio dos quais ele se experimenta a si mesmo no plano da pré-compreensão e da compreensão explicativa (por exemplo, esquemas do corpo próprio, do psiquismo, do espírito, da intersubjetividade etc.)[18]. O momento aporético, por sua vez, cumpre dois estágios: *aporética histórica*, na qual se leva a cabo a recuperação temática do problema em questão, acompanhando as grandes linhas de sua evolução ao longo da história da filosofia. Essa recuperação ou *rememoração* pertence intrinsecamente à estrutura da conceptualização filosófica[19]. O segundo estágio é a *aporética crítica*, na qual a pergunta é referida ao contexto problemático do saber do homem sobre si mesmo tal como se faz presente na atualidade histórica da pré-compreensão e da compreensão explicativa. A aporética crítica deve percorrer, por sua vez, dois passos: 1. *momento eidético* (*eidos* = forma), no qual se levam em conta os elementos conceptuais que emergem da pergunta, seja a partir da aporética histórica, seja a partir da fenomenologia da situação humana (pré-compreensão), seja a partir das conclusões das ciências do homem (compreensão explicativa); 2. *momento tético* (*thesis* = posição), no qual a pergunta é referida à mediação do sujeito enquanto sujeito (*mediação transcendental*). Portanto, o momento tético representa a referência da pergunta o *que é o homem?* a uma expressão determinada de auto-significação do seu *ser*, expressão que pode ter sido elaborada tanto no nível da pré-compreensão como no da compreensão explicativa[20];

b) o segundo momento da conceptualização filosófica é a elaboração da *categoria*[21]. Trata-se do conceito que deve exprimir uma forma determinada de mediação (por exemplo, a categoria do *corpo próprio*) segundo a qual o sujeito afirma um aspecto fundamental do seu ser. Enquanto mediatizado pela categoria, *o Eu transcendental* é um *Eu categorial*, ou seja, sua mediação é limitada eideticamente ao domínio da categoria (por exemplo, *Eu sou meu corpo próprio*). O esquema (N) → (S) → (F) é determinado categorialmente, de modo que o *dado*

ria (por exemplo, *Eu sou meu corpo próprio)*. O esquema (N) → (S) → (F) é determinado categorialmente, de modo que o *dado* ou (N) exprima aqui um dos aspectos fundamentais com que o homem se experimenta a si mesmo (por exemplo, o *corpo próprio*, o *psiquismo* etc.). A elaboração da *categoria* deverá levar em conta tanto a mediação *empírica*, que tem lugar no nível da pré-compreensão, como a mediação *abstrata*, própria do nível da compreensão explicativa (ou compreensão científica). Portanto, do ponto de vista do movimento dialético que conduz à elaboração da categoria, esta constitui o nível do *concreto conceptual* (ou da *mediação ontológica*), *suprassumindo* o *concreto empírico* da pré-compreensão e o momento *abstrato* da compreensão explicativa. Assim, a *aporética* (histórica e crítica) aplica-se primeiramente ao sujeito empírico da pré--compreensão, em seguida ao sujeito abstrato da compreensão explicativa, sendo então o *conteúdo* da categoria assumido na *forma* do conceito que se constitui tal pela mediação do *sujeito transcendental*, ou é exatamente conceito *ontológico*, isto é, *categoria*. Partindo da *situação* do sujeito empírico e passando pelo *modelo* do sujeito abstrato, a elaboração da categoria alcança, assim, o nível do *conceito ontológico*, que é o sujeito do discurso sobre o ser do homem (Dialética) que é propriamente o discurso da Antropologia filosófica[22];

c) a *dialética*, finalmente, define-se como discurso sobre as *categorias*. O discurso dialético supõe sempre uma relação de oposição entre seus termos e de *suprassunção* (*Aufhebung*) progressiva dos termos vindo a constituir a *ordem* do discurso. Três são os princípios que regem o discurso dialético:

1. *Princípio da limitação eidética* — Esse princípio é exigido pelo caráter não-intuitivo de nosso conhecimento intelectual, impondo ao conhecimento a necessidade de exprimir o objeto na forma do conceito que delimita uma região de objetividade e não coincide, por definição, com uma intuição totalizante do objeto. O princípio da *limitação eidética* implica a pluralidade das categorias para exprimir a identidade do ser, e a necessidade de articulá-las no discurso dialético. Corresponde ao *momento eidético* da aporética crítica, e não se confunde com a *abstração* própria da ciência porque opera sobre o conceito enquanto *ontológico*, ou em sua referência ao *ser* do sujeito.

2. *Princípio da ilimitação tética* — Esse princípio decorre do dinamismo de nosso conhecimento intelectual que aponta para a ilimitação ou infinidade do ser e, portanto, vai além de todo horizonte do objeto em sua *limita-*

ção eidética. Ele introduz, portanto, a *negatividade* no seio da limitação eidética, dando origem à *oposição* entre as categorias que leva adiante o movimento dialético do discurso.

3. *Princípio da totalização* — De acordo com esse princípio o movimento dialético do discurso deve ter como alvo a igualdade inteligível entre o *objeto* e o *ser*, ou seja, deve organizar-se em *sistema* de categorias, sendo que a unidade sistemática do discurso exprime justamente a *forma* como conteúdo conceptual concreto, mediatizado pelo sujeito em sua acepção *ontológica*[23]. O princípio da totalização mantém, pois, a ilimitação tética apontada para o horizonte último do *ser*.

6. Linhas fundamentais da Antropologia filosófica

Tendo definido seu objeto e seu itinerário metodológico, a Antropologia filosófica vê aberto diante de si todo o imenso campo do saber sobre si mesmo que o homem vem acumulando ao longo de sua história. Ao mesmo tempo esse saber lhe revela toda a complexidade estrutural e dinâmica do fenômeno humano. Compete-lhe, pois, diante dessa complexidade, traçar as direções fundamentais de seu roteiro, acompanhando os esquemas básicos que organizam o saber do homem sobre si mesmo. Assim, as linhas fundamentais da Antropologia filosófica definem o espaço conceptual no qual se inscreve o *ser-homem*. Podemos, pois, distinguir como coordenadas desse espaço: a) conceitos de *estrutura*; b) conceitos de *relação*; c) conceitos de *unidade*.

Segundo os conceitos de *estrutura* ou dos níveis ontológicos constitutivos do ser do homem, iremos distinguir:

a) estrutura somática (categoria do *corpo próprio*)
b) estrutura psíquica (categoria do *psiquismo*)
c) estrutura espiritual (categoria do *espírito*).

Segundo os conceitos de *relação*, que exprimem as orientações *ad extra* do homem, iremos distinguir:

a) relação com o mundo (categoria da *objetividade*)
b) relação com o Outro (categoria da *inter-subjetividade*)
c) relação com o Absoluto (categoria da *Transcendência*).

Finalmente, segundo os conceitos de *unidade*, que unificam estruturas e relações, iremos distinguir:

a) unidade como unificação (categoria da *realização*)
b) unidade como ser-uno (categoria da *essência*).

Como unidade, o homem é *pessoa*. A pessoa aparece, assim, como ato total, que opera a síntese entre as categorias de estrutura e as categorias de relação por meio de seu desenvolvimento existencial, ou seja, de sua auto-realização. A idéia de um humanismo personalista é, portanto, a palavra final da Antropologia filosófica. Ela pode ser resumida nesta proposição de C. Bruaire: *"L' être que je suis n'est pas un ensemble de phénomènes empiriques, mais un être donné à lui-même, irréductible aux phénomènes de la nature, une substance spirituelle comme esprit libre"*[24].

SENDO QUE EU NÃO SOU UM CONJUNTO DE FENÔMENOS EMPÍRICOS,
S, PARA SER DADO A SI MESMO, IRREDUTÍVEL AOS FENÔ-
NOS DA NATUREZA, UMA SUBSTANCIA ESPIRITUAL COMO
ESPÍRITO LIVRE.

NOTAS

1. Por exemplo, as imagens do homem nas civilizações agrária, comercial, guerreira, industrial etc.

2. O problema desse tipo de conhecimento é tratado, por exemplo, por E. Barbotin, *Humanité de l'Homme: étude de philosophie concrète*, Paris, Aubier, 1970; por S. Strasser, *Phénoménologie et sciences de l'homme*, Louvain, Institut Supérieur de Philosophie, 1967; e por L. Cencillo, *Antropologia Integral*, Madri, 1970, pp. 47ss.

3. A. Diemer, em sua *Philosophische Anthropologie*, pp. 58-61, apresenta alguns traços daquela que se poderia denominar a *pré-compreensão cristã do homem*, e que dominou a cultura ocidental até o século XVII, e daquela que seria a *pré-compreensão burguesa* (ou *secular*) que prevalece em nossa cultura do século XVII aos nossos dias. Diemer não usa o conceito *pré-compreensão*, mas *Menschenbild*. Eis alguns dos traços dessa pré-compreensão *secular* do homem: idéia da personalidade adulta ou emancipada; idéia da igualdade político-social entre os homens; idéia da preeminência da *práxis*; idéia da liberdade individual de arbítrio; idéia da realidade aberta ou rejeição dos absolutos; idéia da sociedade pluralista e solidária em torno dos direitos fundamentais do homem.

4. Ver, por exemplo, A. de Waelhens, *La philosophie et les expériences naturelles*, Den Haag, M. Nijhof, 1961. Sobre a historicidade do *Lebenswelt* ver P. Janssen, *Geschichte und Lebenswelt*, Den Haag, M. Nijhof, 1970.

5. São válidas, nesse sentido, as observações de Heidegger em *Kant und das Problem der Metaphysik*, op. cit., pp. 188-197.

6. No momento em que as ciências do homem *ultrapassam* seus limites metodológicos e formulam respostas a essa pergunta fundamental, elas penetram no campo da explicação filosófica.

7. Saber, portanto, epistemológica e metodologicamente delimitado sobre o homem-objeto, no qual a essencial e ineliminável dimensão do *homem-sujeito* é objetivizada em conceitos descritivos ou operacionais manejados pelo cientista.

8. Sobre essa noção ver M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, op. cit., pp. 54-56 (etimologia do verbo *ser*); e ainda P. Aubenque, "Onto-logique", ap. *Encyclopédie Philosophique Universelle*, I, p. 9. A "presença" (*parousía*, *Anwesen*) implica o desvelamento do "ser presente" (*alétheia*, na etimologia proposta por Heidegger): esse desvelamento é não-recíproco no caso das *coisas* (S ← R), recíproco no caso dos *sujeitos* (S ↔ S), e reflexivo no caso da presença do sujeito a *si mesmo* (SS).

9. Ver J.-L. Marion, "Théo-logique", ap. *Encyclopédie Philosophique Universelle*, I, pp. 17-25. Sobre as dimensões da experiência antropológica como *presença* no mundo ou *experiência* do mundo, ver igualmente J.-Y. Lacoste, "Bâtir, Habiter, Prier", ap. *Revue Thomiste*, 87 (1987): 357-380; id., "De la phénoménologie de l'esprit à la

montée du Carmel", *Revue Thomiste*, 89 (1989): 5-39, 568-598. Sobre a crise (e, mesmo, a impossibilidade) atual da Antropologia filosófica em face do *niilismo* do sentido e da insuficiente alternativa entre uma antropologia da *theoría* e uma antropologia da *praxis* (no sentido pós-hegeliano), ver a Conclusão deste último artigo, pp. 593-598.

10. A categoria de *pessoa*, cuja origem remonta às discussões teológicas, trinitárias e cristológicas, do século IV, será explicada no último capítulo do nosso curso.

11. O homem, pois, desde o ponto de vista de sua contingência ou de seu *acontecer*, é todo *natureza ou dado*; desde o ponto de vista de sua constituição essencial ou do seu *ser* (de sua estrutura ontológica), é todo *forma* ou *expressão*: e movimento incessante de passagem ou de *mediação* entre a natureza e a forma, como tal, é *sujeito*. A Natureza é uma profusão infinita de formas, mas essas formas não têm em si mesmas o princípio de sua livre automanifestação, próprio do homem. Elas são *manifestadas* segundo as leis universais da própria Natureza. Somente o homem se automanifesta ou se dá a si mesmo sua própria *expressão* enquanto homem. Nesse movimento de automanifestação consiste propriamente a sua *subjetividade*, o seu Eu. Na perspectiva dessa subjetividade propriamente humana, impõe-se a distinção entre a *percepção* que nos é comum com os animais, e a *apercepção* que nos é própria e nos situa como *sujeitos* em face do *objeto*. Ver P. Wust, *Die Dialektik des Geistes*, op. cit., pp. 286-291.

12. A compreensão filosófica tematiza exatamente esse movimento dialético em sua significação *ontológica* ou enquanto constitutivo do *ser* do sujeito.

13. Essa passagem do que é *dado* ao que é *significado* é caracterizada por M. Henry, interpretando Husserl, como *ato de doação* incansavelmente reiterado no fluxo da subjetividade absoluta. Ver "Philosophie et Subjectivité", ap. *Encyclopédie Philosophique Universelle*, I, pp. 46-56. Henry desenvolve aí uma crítica das filosofias da subjetividade como preâmbulo para a reinstauração fenomenológica e filosófica do tema da subjetividade: único objeto, segundo o A., da Filosofia.

14. Trata-se, pois, de um único movimento de *mediação*, constitutivo da unidade ontológica do sujeito, mas que pode ser analisado segundo níveis diferentes, segundo os *tipos* de expressão do sujeito que dele resulta. No discurso da Antropologia filosófica, temos em vista as formas do sujeito enquanto *cognoscente*, que, por sua vez, se distribuem nos três níveis do *empírico*, do *abstrato* e do *transcendental*. É permitido dizer que o Sujeito, como mediação entre a Natureza e a Forma, tem uma analogia com a *psyché* no sentido aristotélico, entendida como *enteléqueia* ou *actus primus*, que informa e estrutura a *matéria primeira*. É importante notar que o *dado* ou Natureza não é um dado *informe* (não é a *matéria primeira* de Aristóteles), mas é estruturado segundo a ordem e as leis objetivas das *formas naturais* ou *formas primárias* na terminologia de P. Wust (*Die Dialektik des Geistes*, pp. 292-294). A mediação do sujeito reestrutura o mundo das formas *naturais* num mundo de formas *simbólicas*, que é *para-o-sujeito*.

15. Em dois sentidos: ou *sujeito* da ciência (gen. subj.), ou seja, o sujeito do ato do conhecimento científico, ou então o sujeito da *ciência* (gen. obj.), ou seja, o *objeto* desse saber que se exprime no discurso da ciência; por exemplo, o *homo oeconomicus* da ciência econômica.

16. Sobre a tradição da filosofia da subjetividade e suas variantes na filosofia contemporânea, ver a obra de W. Schulz, *Ich und Welt: Philosophie der Subjektivität*, Pfullingen, Neske, 1979. Em outra perspectiva, ver igualmente o estudo de A. Renaut, *L'ère de l'individu: contribution à une histoire de la subjectivité*, Paris, Gallimard, 1989.

17. A originalidade da experiência na Antropologia filosófica consiste num dar-se do sujeito a si mesmo ou no *experimentar-se* como sujeito. Por conseguinte, considerando-se o esquema (N) → (S) → (F), o que é mediatizado ou *dado* no caso da experiência filosófica é o homem como *sujeito* ou como totalidade do movimento de passagem da Natureza à Forma em suas diversas modalidades, ou seja, tanto no plano da pré-compreensão como no da compreensão explicativa ou científica. O esquema da *mediação transcendental*, próprio da experiência filosófica, deveria ser simbolizado, pois, da seguinte maneira: [(N) → (S) → (F)] → [S] → [F], onde (N) → (S) → (F) = [N], igualdade que se verifica tanto na mediação empírica como na mediação transcendental. Porém, dadas as modalidades diferentes dessas duas, o esquema deveria ser escrito assim: seja (N) → (S) → (F) a mediação *empírica* e [N] → [S] → [F] a mediação *abstrata*, a mediação *transcendental*, será {N} → {S} → {F}, onde {N}, ou o que é *dado* na mediação transcendental, é igual a (N) → (S) → (F) + [N] → [S] → [F].

18. O conceito de "esquema" (*schêma* ou figura) pertence à fenomenologia do conhecimento; os "esquemas" são delimitações representativas fundamentais na apreensão de uma realidade complexa, que assim aparece simplificada ou "esquematizada" no campo da experiência. O exemplo mais notório é o "esquema" de *coisa* na experiência do mundo exterior. Os "esquemas" representam, não explicam. A explicação é da ordem do *conceito*.

19. Ver acima os parágrafos introdutórios à história das concepções do homem na filosofia ocidental e a nota correspondente. A integração da história no conceito filosófico remonta, convém lembrá-lo aqui, à filosofia grega, com Platão e Aristóteles.

20. Por exemplo, o *estar-no-mundo* pelo corpo ou a *situação* corporal do homem é fonte de *aporia* do ponto de vista *eidético* pelas características que apresenta tanto na descrição fenomenológica como nas ciências que se ocupam do corpo. Do ponto de vista *tético*, o estar-no-mundo pelo corpo é posto em questão enquanto é assumido como *forma* no movimento de mediação constitutivo do ser-homem.

21. O termo "categoria" (de *kategorein*, acusar) designa, na terminologia aristotélica, o conceito mais universal em seu gênero atribuído a um "sujeito" (*hypokeímenon*). Na acepção em que o usamos aqui significa, de acordo com a significação aristotélica original, um atributo fundamental entre os que exprimem o *ser* do sujeito e, portanto, é atributo no discurso ontológico sobre o mesmo sujeito. Sobre o problema da "categoria" na tradição filosófica, ver G. G. Granger, "Catégories et Raison", ap. *Encyclopédie Philosophique Universelle*, I, pp. 528-541; ver, sobretudo, J.-F. Mattéi, "La fondation de la philosophie", ibid., pp. 659-667 (aqui, pp. 661ss.).

22. Portanto, a elaboração da *categoria* procede da seguinte maneira: ela parte dos dois momentos da pré-compreensão e da compreensão explicativa; no primeiro, o sujeito *empírico* mediatiza a *situação* numa *forma* (F) que a significa, e no segundo o sujeito *abstrato* mediatiza o *dado* da experimentação numa *forma* [F], conceito ou lei científica que o significa. Finalmente, o sujeito *ontológico* ou *concre-*

to mediatiza as *formas* da pré-compreensão e da compreensão explicativa numa *forma* (F) que as significa filosoficamente e é, justamente, a *categoria*. Sobre as designações de "abstrato" e "concreto" nesse contexto, ver J. Y. Jolif, *Comprendre l'homme*, op. cit., pp. 118-131.

23. Convém observar que "Dialética" (de *dialégesthai*, conversar, discorrer) é um termo que recebe múltiplas acepções na linguagem filosófica. Cada autor deve definir as regras de seu uso do termo "Dialética". Sobre a história da Dialética ver, por exemplo, L. Sichirollo, *La Dialettica*, Milão, A. Mondadori, 1983. Observe-se, igualmente, que o Sistema é, finalmente, a Forma totalizante, como *suprassunção* das formas que se articulam dialeticamente no discurso.

24. Ver C. Bruaire, "L'Être et l'Esprit", ap. *Encyclopédie Philosophique Universelle*, I, pp. 34-38 (aqui, p. 36).

Primeira seção

ESTRUTURAS FUNDAMENTAIS DO SER HUMANO

Creatura ista spiritalis, animalis, corporalisque omnis in homine est; immo, homo est.

Sto. Agostinho, *Enarrationes in Psalmos*, CXVIII, *sermo* XII (*Corpus Christianorum*, series latina, XXXIX, p. 1700)

I

CATEGORIA DO CORPO PRÓPRIO

O problema que se nos apresenta em primeiro lugar é o do homem presente ao mundo por seu *corpo*. Não se trata do corpo enquanto entidade físico-biológica, mas do corpo enquanto dimensão constitutiva e *expressiva* do *ser* do homem. Enquanto tal o corpo é designado na terminologia filosófica contemporânea como *corpo próprio*[1]. Esse problema atravessa toda a história das culturas, das civilizações, das religiões, das filosofias[2], e passou a ser um tema dominante na filosofia e nas ciências humanas contemporâneas[3]. Por outro lado, a *simbólica do corpo* em seus aspectos mais diversos é, indiscutivelmente, um dos pólos organizadores do imaginário social das sociedades conhecidas e, particularmente, da sociedade contemporânea. Assim, por exemplo, a história da cultura ocidental (para não falar de outras tradições culturais) pode ser reconstituída em um de seus aspectos fundamentais acompanhando-se as formas e as vicissitudes da simbólica do corpo[4]. Por conseguinte, o problema do corpo próprio ou, em termos filosóficos, o problema da categoria da *corporalidade* é não somente um problema fundamental para a Antropologia filosófica, mas é seu *ponto de partida*, pois a autocompreensão do homem encontra seu núcleo germinal na compreensão de sua condição corporal.

Obedecendo ao roteiro metodológico exposto no capítulo preliminar, nosso estudo do *corpo próprio* percorrerá os seguintes passos:

1. Pré-compreensão do corpo próprio.
2. Compreensão explicativa do corpo próprio.

3. Compreensão filosófica do corpo próprio. Esta, por sua vez, seguirá os seguintes passos: 1. Determinação do *objeto*, compreendendo a aporética *histórica* e a aporética *crítica*; a aporética crítica deverá levar em conta o momento *eidético* e o momento *tético*. 2. Determinação da *categoria*. 3. *Dialética*, na qual estão presentes os princípios da limitação *eidética*, da ilimitação *tética* e da *totalização*.

1. *Pré-compreensão do corpo próprio*

O ponto de partida dessa pré-compreensão é a distinção, no homem, do corpo como *substância material* (totalidade física) e como *organismo* (totalidade biológica) de uma parte, e o corpo como *corpo próprio* (totalidade intencional), de outra. Como corpo próprio ou como totalidade intencional, o corpo pode ser assumido na auto-expressão do sujeito, e podemos falar de um Eu corporal, o que não é o caso para o corpo físico ou o corpo biológico. Para usar uma distinção da língua alemã, nos dois primeiros casos o corpo é *Körper*, no segundo caso é *Leib*. Nas duas primeiras ocorrências, o homem é simplesmente seu *corpo*, *é* seu corpo físico e seu corpo biológico, como o animal. Na terceira ocorrência, o homem é também seu *corpo próprio*, mas não o é pura e simplesmente por identidade, mas *tem* seu corpo próprio, sendo capaz de dar-lhe uma intencionalidade que transcende o nível do físico e do biológico[5]. É no sentido dessa distinção entre o *ser* e o *ter* o corpo que o corpo é, para o homem, um "corpo vivido" (*corps vécu*)[6], não no sentido da vida biológica, mas da vida *intencional*.

Pelo corpo o homem está presente no mundo. Mas, segundo se entenda o corpo como totalidade físico-orgânica e o corpo como totalidade intencional, é oportuno distinguir uma presença *natural* (presença impropriamente dita ou simples *estar-aí*) e uma presença *intencional* (*presença* no sentido próprio ou *ser-aí*). Pela primeira, o homem está no mundo ou na natureza em situação fundamentalmente *passiva*[7]. Pela segunda, o homem está no mundo em situação fundamentalmente *ativa*[8], ou é *ser-no-mundo*.

Como o *estar-no-mundo* é um estar no *aqui* e *agora* espácio--temporal, a dupla presença, *natural* e *intencional*, do homem no mundo por meio de seu corpo refere-se a modalidades diversas de

sua situação no espaço-tempo. Pela presença *natural*, o homem está presente no espaço-tempo físico e no espaço-tempo biológico de seu corpo que o situa no espaço-tempo do mundo. Pela presença *intencional* começa a estruturar-se o espaço-tempo propriamente *humano*, que tem no *corpo próprio* como corpo *vivido* o pólo imediato de sua estruturação para-o-sujeito, ou o lugar em que primeiramente se articulam o espaço-tempo do mundo e o espaço-tempo do sujeito: psicológico, social e cultural. O *corpo próprio* pode ser chamado, assim, o *lugar* fundamental do espaço propriamente humano, e o *evento* fundamental do tempo propriamente humano[9].

É, pois, por meio da pré-compreensão do *corpo próprio* que o homem organiza seu estar-no-mundo, retomando ou *suprassumindo* nessa perspectiva a objetividade do corpo físico-biológico e significando-a em níveis articulados entre si, que são exatamente os níveis do espaço-tempo que se pode denominar *humano*. Podemos distinguir os seguintes níveis:

a. nível da reestruturação do espaço-tempo físico-biológico pelo corpo próprio. É o nível onde se forma a *imagem* do corpo próprio e em que o espaço-tempo humano se estrutura e se significa como *postura* do corpo (espaço) e como *ritmo* do corpo (tempo). Nesse nível intervém profundamente a *sexualidade*, transposta da esfera biológica para o domínio do corpo próprio, de modo que a postura e o ritmo que marcam o espaço-tempo humano nesse nível aparecem essencialmente sexuados;

b. nível da reestruturação do espaço-tempo *psíquico* de nosso estar-no-mundo pelo *corpo próprio*. Trata-se, aqui, da presença do corpo próprio na ordem da *afetividade*, segundo a qual o espaço-tempo humano é significado por meio do sentimento, da emoção, da imagem[10]. Aqui também a *sexualidade* é transposta, por meio do corpo próprio, do espaço-tempo biológico para o espaço-tempo *psíquico*, modelando profundamente nosso *ser* espácio-temporal no mundo por meio da afetividade;

c. nível da reestruturação do espaço-tempo *social* de nosso estar-no-mundo por meio do *corpo próprio*. Pelo *sinal*, gesto ou linguagem, o corpo próprio entra aqui na ordem da *comunicação*, ou seja, entra de modo explícito no domínio da expressividade[11],

onde a *sexualidade* irá encontrar sua forma social de tradução em símbolos e comportamentos[12];

d. nível da reestruturação do espaço tempo *cultural* de nosso estar-no-mundo por meio do *corpo próprio*. Aqui se tem em vista o modelo corporal que é o regulador da *Gestalt* do corpo em determinada cultura ou tradição cultural. Portanto, no *aqui* e *agora* do espaço-tempo cultural estão presentes as técnicas de adestramento ou modelagem da figura corporal, como a ginástica, bem como as condutas interpessoais que se exprimem predominantemente por meio do corpo, como o jogo, a refeição etc.,[13] e, em outro plano, o rito, a etiqueta, a moda[14].

Portanto, no nível da pré-compreensão, a mediação do sujeito se exerce como mediação *empírica*, que suprassume o corpo *dado*, ou o corpo como Natureza (N) na Forma (F) do *corpo próprio*, pela qual ele se torna um corpo propriamente *humano*. Nesse nível se constitui, efetivamente, uma intencionalidade *subjetiva* do corpo que se exprime na *corporalidade do Eu*, reestruturando corporalmente o espaço-tempo físico-biológico e o espaço-tempo psíquico; e uma intencionalidade *intersubjetiva* do corpo, que reestrutura corporalmente o espaço-tempo social e o espaço-tempo cultural[15].

2. *Compreensão explicativa da corporalidade*

Temos em vista aqui a explicação *científica* do corpo humano oferecida pelas diversas ciências da vida e pela Biologia humana em particular. Não obstante essas ciências se constituírem segundo as normas metodológicas do conhecimento científico reconhecido como tal, e obedecerem às regras epistemológicas de construção desse tipo de saber, elas assumem, ao tomar como *objeto* o corpo humano, características peculiares. Com efeito, embora sendo o seu objeto o corpo tal como é *dado* na natureza e não o *corpo próprio*, o processo de objetivização do corpo — mesmo no caso da total redução do corpo a um *objeto* como no cadáver —[16] não suprime a referência *humana* do corpo e sua integração na totalidade do fenômeno *vida* enquanto vivido pelo indivíduo. O exemplo da Medicina em suas origens e em sua evolução é eloqüente a esse respeito[17]. Assim, pois, como acontece do ponto de vista fenomenológico, também do ponto de vista científico manifesta-se a

impossibilidade de uma descrição estritamente *objetiva* do corpo humano enquanto tal[18].

No caso da compreensão explicativa do corpo, sabemos que a *mediação* entre o que é *dado* ou a Natureza (N) e a Forma (F) é exercida pelo Sujeito (S) *abstrato*, ou seja, enquanto obedece às regras metodológicas e à formalização do conhecimento científico. Essa mediação estabelece, pois, uma distância *intencional* entre o homem e o seu corpo. O homem adquire um conhecimento científico do corpo *objetivizado* segundo conceitos e leis de um saber empírico-formal. Os conceitos fundamentais dessa forma de saber situam o homem no *tempo* e no *espaço* do mundo segundo três ordens de grandeza: *1.* uma grandeza do *tempo longo*, segundo a qual o corpo é pensado dentro das leis gerais de evolução da vida, ou segundo a sua *filogênese*; *2.* uma grandeza do *tempo curto*, segundo a qual o corpo é pensado de acordo com as leis de sua gênese individual e de sua formação, ou segundo a sua *ontogênese*; *3.* uma grandeza *estrutural*, segundo a qual o corpo é pensado de acordo com as leis de sua organização e funções, ou como organismo[19].

3. *Compreensão filosófica ou transcendental do corpo*

Ao atingirmos esse nível da compreensão do corpo impõe-se, em primeiro lugar, a tarefa de caracterizá-lo como *objeto* da compreensão filosófica. O primeiro passo nesse sentido é dado no terreno da *aporética histórica*. Se percorrermos a história das concepções do homem, veremos que um dos fios contínuos que a orientam é o problema do *corpo*, que surge como primeiro enigma para o homem que se volta para a compreensão de si mesmo. Esse fio interpretativo pode ser acompanhado desde as culturas mais primitivas, passando pelas representações religiosas mais evoluídas, para finalmente atingir o pensamento filosófico e científico no momento em que ele faz sua aparição nos albores da Grécia clássica[20].

Ora, não é difícil observar que essa história do problema do corpo é dominada pelo esquema ideal da oposição alma-corpo, que podemos identificar em quatro grandes versões:

1. a versão *religiosa*, da qual a mais célebre expressão na cultura ocidental é o dualismo órfico-pitagórico ao qual sucedem, nos fins da Antiguidade, os dualismos gnóstico e maniqueísta;

2. a versão *filosófica*, que conhece formas diversas como o dualismo platônico em alguns Diálogos da maturidade e, na filosofia moderna, o dualismo cartesiano;
3. a versão *bíblico-cristã*, que implica uma desontologização da oposição alma-corpo e sua transposição numa perspectiva moral e soteriológica;
4. a versão *científica* moderna, na qual a dualidade alma-corpo é explicada segundo esquemas reducionistas.

O segundo passo nos leva para o terreno da *aporética crítica*. Aqui a interrogação filosófica se dirige à *oposição* ou à *tensão* que se estabelece entre o *sujeito* que pergunta a partir de sua identidade ou egoidade como *sujeito interrogante*, e o corpo enquanto *corpo-objeto*, ou seja, compreendido na objetividade do mundo. Essa posição se estabelece segundo duas direções do estar-no-mundo pelo corpo: a direção que aponta para o mundo dos objetos ou das coisas onde o corpo situa o homem e o submete às leis gerais da natureza; e a direção que aponta para a interioridade do sujeito, segundo a qual o corpo é assumido no âmbito propriamente humano da intencionalidade e se torna *corpo próprio*[21]. Essa oposição, pois, manifesta de um lado a possibilidade da *coisificação* do corpo; e, de outro, a possibilidade de sua *espiritualização*. Entre esses dois extremos deve-se delinear a figura do *corpo próprio* como pólo imediato da presença do homem no mundo ou do homem como *ser-no-mundo*, aberto de um lado à objetividade da natureza e, de outro, suprassumido na identidade do Eu[22].

Podemos, assim, caracterizar os dois momentos da *aporética crítica*: no *momento eidético*, a questão é posta a respeito do *eidos* do corpo, ou seja, sobre a corporalidade ou como uma *essência* independente ou como uma *estrutura* integrante da totalidade essencial do homem. A pré-compreensão mostrou-nos a experiência do corpo como *corpo próprio*. A compreensão explicativa conceptualizou o corpo em sua alteridade objetiva com relação ao Eu observante e racional[23]. Mas, tanto na pré-compreensão como na compreensão explicativa, o corpo se mostrou um lugar originário de *significações* que aparecem integrando necessariamente o campo de *expressão* do Eu, desde a percepção mais simples até a prolação dos sinais. Assim, o *eidos* do corpo deve ser afirmado como estruturalmente constitutivo da *essência* do Eu. No *momento*

tético, consideramos o corpo, como pólo imediato da presença do homem no mundo, atingido pela pergunta radical e propriamente filosófica: o *que é o homem?* Ao enunciar a pergunta sobre o seu *ser* no movimento da autocompreensão, o sujeito se questiona sobre a corporalidade como estrutura essencial constitutiva desse seu ser. A intenção da pergunta dirige-se, pois, à possibilidade da mediação dialética na qual o Sujeito (S) suprassume o corpo como *dado* ou como Natureza (N) na Forma (F). Essa Forma será expressa aqui como *categoria* da corporalidade, ou seja, irá integrar a estrutura categorial constitutiva do discurso da Antropologia filosófica como resposta à questão radical sobre o *ser* do homem.

Portanto, a *categoria* da corporalidade define-se como termo do movimento dialético no qual o *corpo* (entende-se aqui o *corpo próprio* da pré-compreensão e o *corpo abstrato* da compreensão explicativa) é suprassumido pelo sujeito no movimento dialético de constituição da essência do sujeito ou da resposta à questão sobre o seu *ser*. Aí o corpo se mostra como um *eidos* categorial, ou seja, irredutível aos outros conceitos fundamentais que exprimirão a *essência* do sujeito. Esse movimento dialético ao nível da constituição da *categoria* pressupõe, portanto, que a Forma ou expressão do sujeito já se tenha constituído primeiramente pela mediação *empírica* no nível da pré-compreensão e, em segundo lugar, pela mediação *abstrata* no nível da compreensão explicativa[24]. Desse modo, ao situarmos a corporalidade no interior do movimento dialético de constituição do sujeito, atribuímos ao corpo o estatuto de estrutura fundamental do *ser* do homem, e à corporalidade o estatuto de categoria constitutiva do discurso da Antropologia filosófica.

Podemos dizer, por conseguinte, que a autocompreensão filosófica do homem enuncia, em seu ponto de partida, duas proposições fundamentais[25]:

1. o corpo *é* o próprio sujeito (Eu), estruturando-se em formas *expressivas* que traduzem os diversos aspectos de sua presença *exteriorizada* (ou espácio-temporal) no mundo;
2. o corpo *é* o sujeito dando a essas formas expressivas a natureza do *sinal* na relação intersubjetiva com o Outro, e a natureza de suporte das *significações* na relação objetiva com o mundo[26].

A categoria da corporalidade passa a ser, assim, o primeiro momento do *movimento dialético* que leva adiante o discurso da Antropologia filosófica. Nele a realidade do corpo enquanto *humano* é afirmada como constitutiva da *essência* do homem, isto é, como afirmável do seu *ser*, de modo que se possa estabelecer uma correspondência conceptual entre *ser-homem* e *ser-corpo*. No entanto, essa correspondência, sendo estabelecida dialeticamente, exprime uma *identidade* na *diferença*. Com efeito, por um lado a mediação do sujeito assegura a identidade do homem com seu corpo. Por outro, o homem pelo corpo é *situado* originariamente no espaço-tempo físico e biológico; nessa situação seu corpo é apenas *corpo-objeto*. Ao negar dialeticamente o corpo-objeto ou ao *suprassumi-lo* no corpo próprio que é o corpo propriamente *humano*, a mediação do sujeito mostra que o ponto de partida desse movimento é justamente a oposição dialética entre o *sujeito* e o *corpo-objeto* — a sua *diferença* —, o que demonstra a impossibilidade da identidade pura e simples, ou da identidade simplesmente *lógica* entre ser-homem e ser-corpo. Na verdade, o corpo-objeto é negado dialeticamente no movimento de constituição do corpo próprio ou do *corpo-sujeito*. Ele é, em outras palavras, *suprassumido* como ser-aí no espaço-tempo do mundo e elevado ao nível da Forma (F), ou das *expressões* pelas quais o sujeito se manifesta corporalmente. Essa suprassunção é uma dialética da *identidade na diferença* entre o sujeito e o seu corpo. Podemos, pois, enunciar as seguintes proposições relativas à corporalidade humana:

1. O homem *é* o (seu) corpo: em virtude do princípio da *limitação eidética* é lícito afirmar que a expressão *categorial* do *ser* do homem inclui necessariamente o corpo como constitutivo de sua *essência*. O corpo próprio define-se como o pólo imediato da presença do homem no mundo.

2. O homem *não é* o (seu) corpo: em virtude do princípio da *ilimitação tética*, ao suprassumir o corpo-objeto no corpo próprio o sujeito afirma o seu *ser* como transcendendo os limites da corporalidade, ou seja, os limites da presença imediata do homem no mundo[27].

3. Por conseguinte, podemos afirmar a categoria da corporalidade como momento do discurso dialético, que é o discurso sistemático da Antropologia filosófica, e pelo qual o *ser* do homem é conceptualizado filosoficamente. No entan-

to, o princípio da *totalização* impele esse discurso para além dos limites da presença *imediata* do homem no mundo pelo corpo[28]. Essa presença não é, portanto, a presença *total* do homem a si mesmo, ou ela não implica a plena relação de identidade do homem consigo mesmo que exprime o seu *ser*. É preciso, pois, avançar para além das fronteiras do corpo na busca dessa identidade.

NOTAS

1. Entende-se aqui o corpo não no sentido físico nem no sentido puramente biológico, mas no sentido de *corpo humano*, ou seja, como estrutura fundamental do *ser* do homem.

2. Bibliografia sumária sobre o tema do corpo na filosofia contemporânea: 1. G. Marcel, "L'être incarné, repère central de la Métaphysique", ap. *Du refus à l'invocation*, Paris, Gallimard, 1939, pp. 19-54; 2. J.-P. Sartre, *L'être et le néant*, Paris, Gallimard, 1943; 3. M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, 1ère partie; 4. G. Siewerth, *L'homme et son corps* (tr. fr.), Paris, Plon, 1957; 5. M. Henry, *Phénoménologie et philosophie du corps*, Paris, PUF, 1965; F. Chirpaz, *Le Corps*, Paris, PUF, 1963; 6. C. Bruaire, *Philosophie du corps*, Paris, Seuil, 1968 (tr. port., São Paulo, 1969); 7. E. Barbotin, *Philosophie de l'homme: essai de philosophie concrète*, Paris, Aubier, 1970; 8. A. de Waelhens, *La Philosophie et les expériences naturelles*, Den Haag, M. Nijhof, 1961; 9. J.-M. Brohm, "Philosophies du corps; quel corps?", ap. *Encyclopédie Philosophique Universelle*, I, pp. 397-403; Diversos, *Il Corpo, perchè?* (XXXIII Convegno di Gallarate), Brescia, Morcelliana, 1978 (com abundante bibliografia, pp. 271-277).

3. Ver J. M. Brohm, art. cit., e R. Kühn, "Le corps retrouvé: une phénoménologie subjective radicale appliquée à une investigation sur la corporeité", *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 72 (1988): 557-568. Sobre as origens do tema do corpo na cultura ocidental, ver a obra clássica de J. Onians, *The origins of european Thought about the Body, the Mind, the World, Time and Fate*, Cambridge University Press, 1954; sobre os aspectos recentes do problema do corpo ver A. Le Breton, *Anthropologie du corps et modernité*, Paris, PUF, 1990.

4. As grandes fases da simbolização do corpo na cultura ocidental são a *simbólica* do corpo na cultura grega, na cultura romana, na cultura cristã-medieval, na cultura moderno-burguesa e na cultura contemporânea.

5. A este propósito, ver H.-E. Hengstenberg, *Philosophische Anthropologie*, op. cit., pp. 88-93. Podemos evocar aqui K. Marx: o animal *é* sua vida, o homem *produz* a sua; a começar pelo *corpo*.

6. Ver F. Chirpaz, *Le Corps*, 1º cap.

7. Considere-se o corpo como sujeito às leis físicas, por exemplo a lei da gravidade. O *estar-no-mundo* caracteriza, portanto, a *situação* do homem na Natureza; ao passo que, por seu *ser-no-mundo*, o homem se situa na História.

8. Por exemplo, pelo trabalho, para a satisfação das necessidades especificamente humanas.

9. Ver E. Barbotin, *Humanité de l'homme: essai de philosophie concrete*, op. cit., pp. 29ss.; e ainda V. Poucel, *Playdoyer pour le corps*, Le Puy, X. Mappus, 1939; P. Prini, "Il Corpo che siamo", ap. *Il corpo perchè?*, op. cit., pp. 7-21.

10. Sobre a espacialidade do *corpo próprio* são clássicas as páginas de M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, op. cit. pp. 114-172.

11. Ver P. Toinet, *L'homme en sa vérité*, op. cit., pp. 295-361.

12. Ver F. Chirpaz, *Le Corps*, pp. 54ss.

13. Sobre o significado antropológico da refeição ver as *Mythologiques* de C. Lévi-Strauss, I, *Le cru et le cuit*, Paris, Plon, 1964, e IV, *Les origines des manières de table*, ibid., 1968; igualmente, de um ponto de vista fenomenológico, E. Barbotin, *Humanité de l'Homme*, op. cit., pp. 293ss.

14. Sobre o problema do rito e o corpo, ver J. Cazeneuve, *Les Rites et la condition humaine*, Paris, PUF, 1958; e também F. Bousquet et al., *Le Rite* (Philosophie, 6), Paris, Beauchesne, 1981.

15. Ver A. de Waelhens, *La philosophie et les expériences naturelles*, ch. II; M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, pp. 114-172; X. Tilliette, "Corpo oggetivo, corpo soggetivo", ap. *Il Corpo, perchè?*, op. cit., pp. 52-65.

16. Ver A. Diemer, *Philosophische Anthropologie*, op. cit., p. 93, n. 2.2.6.

17. Ver o magistral capítulo de W. Jaeger, "Greek Medicine as Paideia", ap. *Paideia, the Ideals of Greek Culture*, op. cit., III, pp. 3-45.

18. Ver A. de Waelhens, *La philosophie et les expériences naturelles*, op. cit., ch. II; X. Tilliette, "Corpo oggetivo, corpo soggetivo", art. cit., ap. *Il Corpo, perchè?*

19. Ver o sugestivo livro do zoólogo P. P. Grassé, *Toi, ce petit Dieu: essai sur l'histoire naturelle de l'homme*, Paris, A. Michel, 1971; sobre a posição do homem nas ciências da vida são também oportunas as reflexões de A. Jacob, *Le jeu des possibles: essai sur la diversité du vivant*, Paris, Fayard, 1981.

20. A primazia da primeira direção aparece nas teorias do "corpo-instrumento" e, mais ainda, nas do "corpo-receptáculo", como na teoria órfico-pitagórica do *sôma-sêma*. Um exemplo da primazia da segunda direção poderia, talvez, ser encontrado na doutrina teológica do "corpo-aparência" (Docetismo) aplicada à encarnação do Cristo.

21. Um exemplo dessa polaridade Eu-mundo por meio do corpo aparece na significação dos chamados "órgãos" dos sentidos externos como os olhos, ouvidos, nariz etc. e dos "membros" do corpo. A "fenomenologia da percepção" de Merleau-Ponty é uma análise clássica desse tipo de problemas. Dois tópicos célebres na tradição filosófica referem-se ao "olhar" e às "mãos". Sobre os "órgãos" e os "membros" e, particularmente, as "mãos", ver H.-E. Hegstenberg, *Philosophische Anthropologie*, op. cit., pp. 88-93. Consultar também J. Brun, *La Main et l'Esprit*, Paris, PUF, 1953; A. Diemer, *Philosophische Anthropologie*, op. cit., pp. 90-92. Sobre a questão dos sentidos externos em Aristóteles ver R. Brague, *Aristote et la question du monde*, op. cit., pp. 304-322.

22. Esse problema, na perspectiva da dialética da formação da consciência, foi tratado por Hegel na *Phänomenologie des Geistes*, c. V, (C. [AA] A), sobre a Razão observante.

23. A expressão simbólica da mediação transcendental no nível da corporalidade será pois (N) → (S) → (F), em que (N) significa o "corpo próprio" da pré-compreen-

são e o "corpo abstrato" da compreensão explicativa, ou seja, (N) e (N), na medida em que são *suprassumidos* no "corpo transcendental" da compreensão filosófica, ou (N), mediatizado pelo "sujeito transcendental" ou (S).

24. Ver E. Garulli, "Aspetti fenomenologici e transcendentali della corporeità", ap. *Il Corpo, perché?*, op. cit., pp. 133-149.

25. Na relação *intersubjetiva*, o corpo é *sinal* endereçado ao outro, e o *significado* desse sinal deve ser interpretado pelo outro; na relação *objetiva* é suporte das *significações* do estar-no-mundo do sujeito, que são por ele interpretadas. Por outro lado, por meio do corpo estendem-se as raízes biológicas de nosso comportamento como seres cognoscentes. Esse tema é tratado de maneira provocativa e original por H. R. Maturana e F. Varela em sua obra *El árbol del conocimiento*, Santiago, editorial Universitaria, 1984, dentro do quadro da teoria dos sistemas. Uma tentativa de passagem da fenomenologia à ontologia do corpo é a de P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Paris, Seuil, 1990, pp. 369-380.

26. Sobre a transcendência do corpo-expressão sobre o corpo-natureza, ver L. Cencillo, *Antropologia Integral*, op. cit., pp. 25-34, e S. Strasser, *The Soul in metaphysical and empirical Psychology*, op. cit., pp. 107-150.

27. Essa presença, como constitutiva do ser do homem, é determinante de todas as suas manifestações (do homem como "fenômeno"), e ela se mostra particularmente na atividade do conhecer. Ver o sugestivo artigo de K.-O. Apel, "O *a priori* corporal do conhecimento: uma meditação epistemológico-antropológica a propósito da teoria leibniziana das mônadas", ap. Gadamer-Vogler, *Nova Antropologia*, op. cit., vol. 7, pp. 191-212. Ver também os ensaios de V. Melchiorre, *Corpo e Persona*, Gênova, Marietti, 1987. A mediação do corpo no conhecimento e experiência de Deus como Absoluto e Transcendente é tematizada por J.-Y. Lacoste em "De la Phénoménologie de l'Esprit à la Montée du Carmel", art. cit., pp. 33s. Sobre a relação entre "corpo" e vida espiritual, ver o artigo de S. Spinsanti, "Corps", ap. *Dictionnaire de la vie spirituelle* (tr. fr.), Paris, Cerf, 1983, pp. 207-217.

28. Sobre esse ir além do corpo pela presença da *alma* ou do psiquismo ver as reflexões profundas de Edith Stein, *De la Personne: corps, âme, esprit* (tr. fr. de Ph. Secretan), Paris-Friburgo, Cerf/ Éd. Universitaires, 1992, pp. 56-69.

II

CATEGORIA DO PSIQUISMO

O problema do "psíquico" ou do "anímico", assim como o problema do "corporal" ou "somático", ao qual aparece freqüentemente associado[1], remonta às próprias origens da cultura e percorre toda a história da filosofia ocidental[2]. A formulação clássica desse problema ora diz respeito à relação entre a *psyché* (alma) e o *sôma* (corpo), ora à relação entre a *psyché* e o *noûs* (alma e intelecto) ou entre a *psyché* e o *pneûma* (alma e espírito). Desse modo, a tradição ocidental conhece, com relação à estrutura psíquica do homem, dois esquemas fundamentais: o esquema *dual* (relação alma — corpo) e o esquema *trial*, (relação corpo — alma — espírito)[3]. O primeiro recebeu uma interpretação ontológica e foi consagrado na tradição da teologia e filosofia escolásticas, sobretudo por obra de Sto. Tomás de Aquino[4]. Ao longo da história foram sugeridos diversos modelos da relação dicotômica alma — corpo, ou como componentes distintos ou mesmo independentes (dualismo) do homem[5]. Por outro lado, a relação do psiquismo com as atividades superiores que se manifestam no homem (razão e liberdade) apresenta-se igualmente como fonte de problemas já pressentidos por Platão e Aristóteles e tornados mais agudos com o advento da Psicanálise e com o desenvolvimento da neurofisiologia do cérebro.

Desde o início, pois, de nossa reflexão sobre o *psíquico* ele aparece como situado numa posição mediadora entre o *corporal* e o *espiritual*. Essa posição confere ao *psíquico* uma função igualmente mediadora, ressaltada, por exemplo, na teoria tomásica da *conversio ad phantasma*[6] e na teoria kantiana do esquematismo da Razão pura[7]. É justamente essa posição estrutural mediadora

do *psiquismo* que se trata de elevar ao nível da *categoria* e de assumir no discurso da Antropologia filosófica.

1. *Pré-compreensão do psiquismo*

Ao tentar compreender-se a si mesmo enquanto ser psíquico, o homem parte necessariamente de sua *situação* fundamental, que é a situação do estar-no-mundo[8], ou estar presente no mundo que, como Natureza, o determina ou o submete a suas leis. Sabemos que a primeira determinação mundana ou natural dessa presença é a determinação espácio-temporal, ou seja, é o estar no *aqui e agora* do mundo[9]. Observamos porém que, na esfera do *psíquico*, esse estar no *aqui e agora* do mundo não denota uma presença *imediata*, como sucedia no caso da presença corporal, mas uma presença *mediata*, que se dá por meio da *percepção* e do *desejo*. Trata-se, pois, da presença de um Eu percipiente e apetente. A passagem do *estar-no-mundo* para o *ser-no-mundo*, ou da presença *natural* para a presença *intencional*, dá-se aqui no sentido de uma *interiorização* do mundo ou da constituição de um *mundo interior*. Pelo "corpo próprio" o homem se exterioriza ou constitui sua expressão ou *figura* exterior, e o Eu corporal é como que absorvido nessa exteriorização. Pelo *psiquismo* o homem plasma sua expressão ou *figura interior*, de modo que se possa falar com propriedade do *Eu psíquico* ou *psicológico*. O domínio do psíquico é, pois, o domínio onde começa o homem *interior*, e onde começa a delinear-se o centro dessa interioridade, ou seja, a *consciência*. Desse modo, emerge aqui nitidamente o pólo do Eu, uma vez que só se pode falar de *consciência* se se trata da *consciência* de um Eu, implicando a reflexividade que permite opor o Eu a seus objetos.

A pré-compreensão do psíquico tem lugar nesse campo definido pela referência da vida consciente ao pólo do Eu. Por outro lado, no entanto, o psíquico é captação do mundo exterior e é a tradução ou reconstrução desse mundo exterior num mundo *interior* que se edifica sobre dois grandes eixos: o *imaginário* e o *afetivo*, ou o eixo da *representação* e o eixo da *pulsão*. Aí a pré-compreensão do psíquico se dá num entrecruzamento entre o estar-no-mundo e o ser-no-mundo, entre a presença *natural* e a presença *intencional*. Mas o Eu consciente mergulha também, e profundamente,

suas raízes no *inconsciente* e, assim, o estar-no-mundo pelo psiquismo assenta numa dimensão que não é alcançada pela unificação consciente do mundo interior, a dimensão da "alma natural" (*die natürliche Seele*) na terminologia de Hegel[10], e que marca a pré-compreensão do psíquico com a experiência de estados sobre os quais cessa ou se atenua a unificação consciencial do Eu, como, por exemplo, o estado onírico e os estados paranormais. No entanto, esses estados também se definem, no nível da pré-compreensão do psíquico, a partir da unidade fundamental assegurada pelo Eu consciente. Nesse sentido podemos dizer que, na experiência da vida psíquica, manifesta-se uma reflexividade dos atos psíquicos que os distingue radicalmente dos processos orgânicos que têm lugar no domínio da corporalidade.

Ao tratar da corporalidade, vimos que a passagem do estar-no--mundo ao ser-no-mundo se dá primeiramente pela passagem do espaço-tempo *físico* ao espaço-tempo *humano*. No nível do psíquico, o espaço-tempo é submetido a um movimento de interiorização: a origem de suas coordenadas não é mais o corpo, situado na exterioridade do mundo, mas o Eu que emerge como pólo do mundo interior. Essa interiorização é patente no espaço-tempo social e cultural, seja no domínio da representação, seja no domínio da afetividade. Por outro lado, é possível observar no espaço-tempo que tem o *corpo próprio* por origem uma *espacialização* do tempo, manifestada na permanência do mundo circundante, ao passo que no espaço-tempo que tem o Eu *psíquico* por origem assistimos a uma *temporalização* do espaço, manifestada, por exemplo, na sucessão dos estados da memória. Tanto o espaço como o tempo adquirem uma configuração e um ritmo próprios no fluxo da vida psíquica. Não se trata, evidentemente, de uma simples negação do espaço-tempo físico ou do espaço-tempo do "corpo próprio", mas de uma suprassunção dialética: a exterioridade objetiva do espaço-tempo do corpo é *negada* em si para ser *conservada* em sua interioridade subjetiva ou em sua referência ao centro unificador do Eu ou da consciência psicológica[11].

A pré-compreensão do psiquismo atesta, assim, a presença de um nível estrutural original no homem que se mostra irredutível à estrutura *somática*, embora apresentando características que revelam sua unidade profunda e sua continuidade funcional com o corpo. As duas grandes vertentes do psíquico, o *imaginário* e o

afetivo, convergem, por sua vez, para o pólo da unidade consciencial, ao qual se refere toda a nossa pré-compreensão da vida psíquica[12]. Nesse plano começa a delinear-se a *identidade* do sujeito, exprimindo-se fundamentalmente no "sentimento-de-si" (*Selbstgefühl*)[13], e que se consumará na unidade espiritual do Eu inteligível[14].

2. Compreensão explicativa do psiquismo

A ciência do psiquismo, ou Psicologia (o nome remonta a Goclenius, no século XVI), é de constituição recente e só adquiriu estatuto científico reconhecido a partir dos fins do século passado. Conheceu, no entanto, uma evolução rápida e complexa, ramificou-se em numerosas direções e deu origem a escolas diversas e mesmo opostas entre si. Uma visão de conjunto da Psicologia contemporânea requer uma informação muito ampla e o concurso de muitos especialistas[15]. Embora signifique literalmente "ciência da alma", sendo a Psicologia uma ciência experimental, que adota basicamente o modelo epistemológico das ciências empírico-formais, nela não pode ter lugar a idéia de "alma". É, propriamente, a ciência do *psiquismo* como estrutura constitutiva do homem, na medida em que pode ser investigado experimentalmente[16].

A Psicologia é, talvez, a ciência do homem mais próxima da Filosofia e cujos conceitos se encontram freqüentemente ligados a uma longa tradição filosófica. Por outro lado, a diversidade de métodos e modelos nos autoriza a falar de "Psicologias", dificilmente redutíveis a um quadro conceptual e metodológico único[17]. A própria caracterização científica dos ramos da Psicologia conhece variações notáveis, desde a Neuropsicologia, estreitamente ligada à Neurofisiologia, até a Psicanálise, cujas pretensões científicas continuam a ser discutidas.

Segundo Le Ny, as duas grandes vertentes da Psicologia científica contemporânea são formadas pela corrente "comportamentista" (ou "behaviorista") que opera exclusivamente com o esquema estímulo-resposta (S — R) e exclui portanto, por opção metodológica, toda descrição dos estados interiores do sujeito; e pela corrente "cognotivista", que opera utilizando a teoria dos

modelos que se presumem aptos a exprimir o funcionamento da vida psíquica do indivíduo, e procedendo por via hipotético-dedutiva com respeito às predições logicamente fundadas no comportamento do modelo, comparando-as com o comportamento observável do indivíduo. Para a imensa maioria dos psicólogos contemporâneos[18], a Psicologia científica é uma ciência das *condutas*, isto é, dos comportamentos que exprimem um intercâmbio funcional com o meio ambiente (não apenas *material* como nos processos fisiológicos) tendo em vista a adaptação do indivíduo às modificações incessantes do meio. Daqui o fato de a Psicologia começar com o estudo das condutas animais para passar depois às condutas humanas, nas quais é difícil não levar em consideração o ponto de vista *hermenêutico*[19]. A compreensão explicativa ou a ciência do psiquismo, cuja estrutura epistemológica apresenta o paradoxo inicial de ser uma ciência de um *objeto* que é *sujeito*[20], mostra, assim, uma oscilação de métodos, enfoques e temas abrangendo um campo muito vasto, desde as condutas normais até as chamadas condutas "anormais".

A discussão em torno da compreensão explicativa do psiquismo vem concentrar-se, finalmente, na noção de sujeito consciente ou, segundo a denominação consagrada, na noção de *consciência* (*consciousness, Bewusstsein*), aqui considerada como centro ou, pelo menos, como um dos pólos em torno dos quais se organiza a vida psíquica, os outros sendo o *inconsciente* e os estados supraconscientes[21] De fato, o problema da *consciência* na Psicologia científica, seja considerado do ponto de vista da psicologia cognitivista, tendo como tópico central o problema da "representação" e da "comunicação" no adulto, seja do ponto de vista de suas bases neurofisiológicas[22], permanece um problema aberto e não satisfatoriamente resolvido.

Assim, de qualquer ângulo sob o qual se considere o problema da constituição de uma ciência do *psiquismo*, dois dados fundamentais aparecem claramente: o primeiro é a impossibilidade de uma total *objetivização* da vida psíquica, ou da impossibilidade de eliminação do *sujeito* na articulação sujeito-objeto que se apresenta desde o início como "objeto" da Psicologia científica[23]; o segundo é o caráter *abstrato* da mediação com que o *sujeito* (aqui, o sujeito da compreensão explicativa ou da ciência psicológica) opera a passagem do *dado* (os fenômenos psíquicos observáveis) à *forma*

(os conceitos e explicações da Psicologia científica). Esse caráter *abstrato* da mediação é imposto pelos próprios limites metodológicos da ciência do psiquismo. Ele deverá ser *suprassumido* no nível da compreensão filosófica[24].

3. *Compreensão filosófica ou transcendental do psiquismo*

Ao determinar o *objeto* que a reflexão filosófica tem em vista quando se volta para o domínio do *psíquico*, temos diante de nós, em primeiro lugar, a *aporética histórica* do problema. A Antropologia cultural de um lado e, particularmente, a História das religiões e a Fenomenologia religiosa de outro mostram-nos o problema do *psíquico* como sendo, fundamentalmente, o problema de uma dualidade estrutural alma-corpo. Esse problema se constitui, de fato, num tópico permanente na história das representações que, ao longo da história, o homem faz de si mesmo. Nesse sentido é permitido dizer que a aporética histórica em torno do problema do psiquismo indica uma via de acesso obrigatória na busca da resposta à questão "o que é o homem?"[25] No terreno da história da filosofia o problema da alma (*psyché* ou *animal*), abrangendo uma significação bem mais ampla do que o termo moderno de *psiquismo*, percorre uma trajetória complexa que acompanhamos em suas grandes linhas na primeira parte deste livro[26]. Seus estágios principais são a concepção de *psyché* na filosofia clássica, o encontro entre a concepção clássica e a tradição bíblico-cristã e os problemas daí resultantes, finalmente o problema da "alma" no racionalismo e no empirismo modernos e o aparecimento de uma ciência do psiquismo sem "alma", paradoxalmente denominada Psicologia.

Passando para o momento da *aporética crítica*, vemos que a aporia fundamental do psiquismo parece residir, de um lado, na tensão ou oposição entre o psíquico e o somático e, de outro, na tensão ou oposição entre o psíquico e o noético. De fato, o psiquismo não define o domínio de nossa presença *imediata* no mundo. A presença psíquica é *mediatizada* pela presença somática, e essa mediação permite o estabelecimento de distância entre o sujeito e o mundo, sendo este não apenas captado, mas também interpretado pela atividade psíquica. Daqui procede o caráter *egocêntrico*

do mundo interior do psiquismo, que deverá ser superado por uma forma superior de objetividade no plano do noético ou espiritual.

Caracterizemos pois, no âmbito da *aporética crítica*, o momento *eidético* de nossa compreensão filosófica do psiquismo. Desde o ponto de vista filosófico, o *eidos* do psiquismo se define por esta posição *mediadora* entre a presença imediata no mundo pelo "corpo próprio" e a interioridade absoluta (ou a presença de si a si mesmo) pelo espírito. O psíquico se organiza segundo um espaço-tempo que não coincide com o espaço-tempo físico-biológico, ao qual está ligado o corpo, mas tem suas dimensões e seu ritmo próprios. Ele ordena o fluxo da vida psíquica em termos de percepção, representação, memória, emoções, pulsões. Mas, assim como no somático há como que uma espacialização do tempo, assim no psíquico se dá uma como que temporalização do espaço. O tempo psíquico não é mensurável com uma medida matemática, sendo estruturado em ritmos distintos de intensidade vivida que constituem propriamente uma "duração" (*durée*), à qual se submete o mundo interior[27].

Já no momento *tético*, o domínio do psíquico é referido formalmente à pergunta "o que é o homem?", sendo que a aporia se mostra aqui na oposição entre a *unidade* do Eu que se interroga sobre si mesmo e a *pluralidade* das formas de consciência psicológica e, por conseguinte, das formas com que, nesse nível, o Eu se apresenta como sujeito ou como pólo unificador da vida psíquica. Essa aporia deve ser situada, pois, na direção do movimento de constituição da *unidade ontológica* do sujeito. Ela deve ser superada, de um lado, pela afirmação da unidade do psíquico e, de outro, por sua relativização como momento *categorial* no discurso que exprime a unidade ontológica do Eu.

Desse modo, a *categoria* do psiquismo deve exprimir, no discurso filosófico que tem por objeto o *ser* do homem, ou na *ontologia* do ser-homem, a *suprassunção dialética* do que é *dado*, ou da *natureza* do psíquico, aqui já pré-compreendida pela mediação empírica do saber do homem sobre si mesmo — segundo o esquema (N) → (S) → (F) —, e compreendida na mediação abstrata das ciências do psiquismo — segundo o esquema [N] → [S] → [F] — no discurso da Antropologia filosófica, em virtude da *mediação transcendental* expressa no esquema {N} → {S} → {F}.

Essa mediação transcendental do psíquico deve, pois, ser considerada como *essencial* e *constitutiva* da compreensão filosófica do *ser* do homem e, portanto, do discurso *ontológico* que responde à questão "o que é o homem?" Ela se impõe em face da inconsistência dos reducionismos, seja do reducionismo *materialista* (redução do psíquico ao somático), seja do reducionismo *intelectualista* (redução do psíquico ao noético), e nela se mostra a originalidade e especificidade do psíquico como um *momento eidético essencial* na estrutura ontológica do sujeito.

Por outro lado, a mediação transcendental implica a posição do psiquismo (momento *tético*) como momento mediador entre a imediatidade do somático no *aqui e agora* do espaço-tempo físico-biológico e a universalidade ou abertura à totalidade do ser que se manifestará no nível do noético. O psíquico se apresenta, pois, como domínio de uma presença *mediata* do homem no mundo e como primeiro momento da presença do homem a si mesmo, presença essa *mediatizada* pelo mundo interior do próprio psiquismo. Podemos dizer, portanto, que *estruturalmente* o psiquismo é o sujeito exprimindo-se na forma de um Eu psicológico, unificador de vivências, estados e comportamentos. Ao se pôr em sua unidade ontológica (*momento tético*), o Eu assume toda a amplitude do psíquico. *Relacionalmente*, no nível do psiquismo constitui-se a *linguagem*, que é a forma específica de comunicação entre os sujeitos (relação *intersubjetiva*), e que investe igualmente a tradução psíquica do mundo exterior, conferindo uma dimensão psíquica ao acesso às coisas pela relação *objetiva*.

Finalmente, se considerarmos o movimento *dialético* do discurso sobre o homem, veremos que ele se articula aqui como oposição entre o Eu afirmante (ou a autocompreensão do sujeito) e a esfera do psíquico. No entanto, é preciso observar que a essa altura do discurso da Antropologia filosófica o Eu já assumiu a categoria da *corporalidade*, mas nela não se deteve em virtude da inadequação entre *ser-homem* e *ser-corpo*. Portanto, no nível do psíquico a oposição dialética se desdobra em dois momentos:

1. a oposição entre o *somático* e o psíquico, resultante da especificidade *eidética* do psíquico e, conseqüentemente, de sua irredutibilidade ao somático; e

2. a oposição, propriamente dialética, no nível do psíquico, entre a amplitude transcendental do sujeito afirmante (princípio da

ilimitação tética) e o *eidos* do psíquico (princípio da *limitação eidética)*. Essa oposição assume a forma clássica da oposição entre o Eu transcendental e o Eu psicológico[28]. Os dois momentos se conjugam, na medida em que a oposição entre o somático e o psíquico é assumida na oposição entre o psíquico e o transcendental. Ou seja: a dialética que opõe a *exterioridade* do somático (espacialização do tempo) e a *interioridade* do psíquico (temporalização do espaço) é suprassumida no Eu transcendental como momento unificador.

Podemos, assim, enfeixar nas seguintes proposições o momento *categorial* do psíquico na construção do discurso filosófico sobre o homem:

1. O homem *é* o (seu) psiquismo. Ou seja, o psiquismo é um momento *categorial* (princípio da limitação eidética) da afirmação transcendental de seu próprio ser pelo homem.

2. O homem *não é* o (seu) psiquismo. Ou seja, a ilimitação tética da auto-afirmação do sujeito em sua amplitude transcendental ultrapassa os limites do *eidos* do psíquico, definido em sua oposição ao somático. Segue-se daqui a impossibilidade de se esgotar no psíquico o movimento dialético da auto-afirmação do sujeito.

Por conseguinte, sendo um momento dialético original no discurso da Antropologia filosófica, o psiquismo é uma categoria *ontológica* do ser homem. Em virtude, porém, do princípio de *totalização*, esse discurso é impelido para além das fronteiras do somático e do psíquico: num último passo dialético na constituição das estruturas do ser-homem, esses momentos devem ser assumidos na estrutura *espiritual* ou *noético-pneumática*[29].

Antes, porém, de passarmos ao domínio do *espírito*, convém terminar nosso discurso sobre o somático e o psíquico com uma reflexão sobre o *tempo* e a *morte* no horizonte da ontologia do ser humano considerada desde o ponto de vista de suas categorias estruturais. Isso porque se o homem, como *espírito*, deve suprassumir dialeticamente, como veremos, a exterioridade do corpo e a interioridade do psíquico na "identidade na diferença" *interior-exterior* que irá caracterizar o *noético* ou espiritual, nessa su-prassunção deverá estar presente nosso existir no tempo e nosso declinar inelutável para a cessação desse existir, isto é, para a morte. Vi-

mos, com efeito, que o corpo situa o homem na exterioridade do espaço-tempo do mundo conquanto, pelo "corpo próprio", esse espaço-tempo passe a assumir uma estrutura especificamente *humana*. O corpo assegura, assim, nossa permanência no espaço--tempo mundano. Arrastada pelo fluxo do tempo físico, essa permanência se contrapõe, com efeito, a esse derivar incessante na medida em que, estruturada segundo um espaço-tempo já propriamente *humano*, ela situa o homem num espaço cujos referenciais são postos pelo próprio homem ao fazer do mundo a sua morada: a casa, o caminho, a paisagem, o horizonte familiar[30]. Nesse espaço, o tempo tende a imobilizar-se na espacialidade em que o *mesmo* se instala: as mesmas coisas tornando iguais os dias numa transposição propriamente *humana* dos ritmos físicos e biológicos. No psiquismo, o espaço-tempo se interioriza e o tempo tende a prevalecer na medida em que o mundo humano, como mundo *interior*, se distende entre o que foi e o que será. A consciência interior do tempo constitui-se entre a *retenção* e a *protensão*, segundo a terminologia de E. Husserl em suas análises clássicas do problema[31].

Mas a indeterminação do horizonte da protensão é, de fato, suprimida pela presença de um horizonte absoluto, paradoxalmente oculto ou indeterminado em sua própria presença inelutável, na qual esbarra a consciência interior do tempo: o horizonte da *morte*. A inscrição do *ser-para-a-morte* no ser-no-mundo do homem[32] atinge em seu âmago a estrutura do espaço-tempo humano. Ela abala em sua raiz a permanência do corpo em sua morada mundana, mostrando-o como *carne* no sentido bíblico, em sua fragilidade e em seu efêmero florescer. Ela distende ao extremo o tempo interior do psiquismo, suspenso como momento evanescente entre a memória e a expectação. Assim, a morte, sendo um evento biológico inscrito por antecipação na estrutura do ser vivo que é o homem, mostra-se, na verdade, como um evento *ontológico* ou como simples dissolução da oposição dialética entre o *somático* e o psíquico que define nosso *ser-no-mundo*. Essa oposição que, como veremos, é *suprassumida* pelo espírito é igualmente *dissolvida* pela morte. A fé cristã oferece aqui uma solução radical e de extrema audácia, com a proclamação da Ressurreição de Cristo e com a promessa da ressurreição da carne. Mas também a filosofia, como atesta toda a tradição das provas da imortalidade da alma, inaugurada com o "grande e bela esperança" do

discurso de Sócrates no *Fedon*[33], não permanece muda diante desse supremo desafio. Ela sugere que há em nós, em nossa estrutura ontológica, uma como que antecipação daquele embate abissalmente temeroso evocado pela liturgia pascal:

Mors et vita duello
Conflixere mirando (Seqüência da Missa de Páscoa).

Mas esse embate não conhece seu desfecho no nível do imaginário ou da afetividade. É necessário elevar-se à categoria do *espírito* para poder antever, desde os cimos mais altos que a reflexão filosófica pode alcançar, a vitória da vida sobre a morte[34].

NOTAS

1. O domínio do *psíquico* apresenta igualmente toda uma face voltada para a exterioridade objetiva do mundo por meio do "corpo próprio" e do corpo como organismo. O psiquismo está constitutivamente ligado a órgãos e funções corporais, mas aqui é considerado como primeiro estágio de interiorização do mundo no sujeito ou de constituição de um *mundo interior.* A presença do homem no mundo como situação fundamental não se fará mais, desde o ponto de vista do psiquismo, pela imediatidade do corpo mas pela mediação deste *mundo interior,* no qual o corpo é suprassumido dialeticamente.

2. A bibliografia sobre o *psiquismo* humano é muito vasta e abrange a Filosofia, a Psicologia e a Neurofisiologia. Eis uma seleção de textos clássicos e modernos: Platão, Diálogos da maturidade (*Fedon, Banquete, República*), *Fedro, Timeu*; Aristóteles, *De Anima,* I, II, III; *Parva Naturalia*; Sto. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, Ia, q.q. 75-76; q. 78; G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (1830), III, 1; E. Husserl, *Phänomenologische Psychologie* (Husserliana IX), Nijmegen, M. Nijhof; H. Bergson, *Essai sur les donneés immédiates de la conscience*; *Matière et Mémoire*, ap. *Oeuvres* (Éd. du Centenaire), Paris, PUF, 1959; S. Strasser, *The Soul in metaphysical and empirical Psychology*, Pittsburgh-Louvain, Duquesne Univ. Press-B. Nauwelaerts, 1957; C. Tresmontant, *Le problème de l'âme*, Paris, Seuil, 1971; A. Forest, *L'Avènement de l'Âme*, Paris, Beauchesne, 1971; J. Piaget et alii, *Psychologie* (Encyclopédie de la Pléiade), Paris, Gallimard, 1988; K. R. Popper and J. C. Eccles, *The Self and its Brain: a study in interactionism*, Berlim, Springer Verlag, 1977; J. P. Changeux, *L'Homme neuronal*, Paris, Fayard, 1983.

3. Os termos *psyché, pneûma* evocam a metáfora do sopro vital, assim como os vocábulos latinos *anima, animus, spiritus*. Sobre a *psyché* permanece clássica a obra de E. Rohde, *Psyché* (1897), citada na bibliografia do cap. 1º, nota 2, da Primeira parte.

4. Ver a excelente síntese de Y. Cattin, "De l'homme humain: la question de l'homme dans la pensée de Saint Thomas d'Aquin", *Revue de Philosophie et Théologie*, 121 (1989): 1-25.

5. A. Diemer, em *Philosophische Anthropologie*, pp. 99-100, enumera diversos modelos alegóricos, presentes na tradição, da relação alma-corpo.

6. Ver *Summa Theologiae*, Ia, q. 84 art. 7.

7. *Kritik der reinen Vernunft*, A, 137-148.

8. Convém lembrar que o *estar-no-mundo* é uma situação *natural* do homem que deve ser suprassumida no *ser-no-mundo* pela presença *intencional*.

9. Sobre a "presença espacial originária" (*räumliche Urpräsenz*) ver E. Husserl, *Phaenomenologische Psychologie*, § 30, pp. 164-166.

10. Ver *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (1830), §§ 391 a 402. A distinção entre a consciência em estado de vigília e a consciência onírica é um aspecto importante dessa distinção entre a vida psíquica consciente e a inconsciente. Ver ibid., § 398 Anm., e o artigo de K. Löwith, "A problemática de uma Antropologia filosófica", ap. *Nova Antropologia*, 7, pp. 243-252. Hegel divide a alma em "alma natural", ou seja, em sua determinidade natural imediata; "alma sensiente" (*fühlende*) na relação com esse seu ser imediato; e "alma efetiva" (*wirkliche*) que plasma para si a sua "corporalidade" (*Leiblichkeit*).

11. Sobre as características do tempo psicológico ver também E. Husserl, *Phänomenologische Psychologie*, op. cit., pp. 169-171.

12. Sobre essas duas vertentes do psiquismo, ver os dois capítulos de P. Toinet, *Vérité de l'Homme*, III parte, cap. 2 ("Da abertura perceptiva à estruturação imaginária"), e III parte, cap. 3 ("A ordem da afetividade").

13. Ver, a propósito, W. Schulz, *Ich und Welt*, op. cit., pp 104-107.

14. Sobre a estrutura unificada da vida psíquica no homem sob a ação do espírito que reflui (*refluentia*) no sensível e o penetra com seu dinamismo unificador, ver a análise sugestiva de J. B. Lotz sobre o "todo do homem na sensibilidade" segundo Sto. Tomás de Aquino, em *Martin Heidegger et Saint Thomas d'Aquin* (tr. fr.), op cit. pp. 91-103.

15. Ver o volume *Psychologie*, da *Encyclopédie de la Pléiade*, citado na nota 2 acima.

16. Ver J.-F. Le Ny, "Les Psychologies", ap. *Encyclopédie Philosophique Universelle*, I, pp 1262-1265.

17. Ver J. Piaget et alii in "Introduction Générale", ap. *Psychologie* (Pléiade), pp. XVII-XXIV.

18. Ver J. Gervet, "Conduites animales: les fonctions des relations sociales", ibid., pp. 263-264.

19. Ver o sugestivo capítulo de P. Gréco, "Épistemologie de la Psychologie", ap. J. Piaget (dir.), *Logique et connaissance scientifique* (Pléiade), Paris, Gallimard, 1967, pp. 928-991.

20. A polissemia do termo *consciência* na linguagem filosófica, científica e vulgar é muito grande, e é preciso distinguir pelo menos três sentidos fundamentais: a consciência *psicológica* (o Eu do fluxo interno da vida psíquica); a consciência *moral* (o Eu da obrigação moral); e a consciência *transcendental* (o Eu penso). Ver o artigo de A. Diemer no *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, I, cols. 888-896; os sentidos de consciência elencados nos verbetes seguintes, assinados por diversos autores, são: consciência *antecipativa*; *consciência histórica*; consciência *ideativo-instrumental*; *conteúdos* da consciência; *monismo* da consciência; *direcionamento* da consciência; *perturbação* da consciência; consciência *transcendental*; consciência *infeliz*; consciência *utópica* (cols. 896-906). Ver igualmente S. Strasser, *The Soul in metaphysical and empirical Psychology*, op. cit., pp. 216-220; e A. Jacob, "L'Éthique comme Anthropo-logique: conscience, sujet, personne aujourd'hui", ap. *Encyclopédie Philosophique Universelle*, I, pp. 213-223.

21. Ver F. Bresson, em *Psycologie* (Encyclopédie de la Pléiade). pp. 974-977.

22. Ver J. Paliard, em *Psychologie* (Encyclopédie de la Pléiade), pp. 1426-1434.

23. Essa impossibilidade é atestada pelo insucesso de diversas formas de reducionismo, exemplarmente no caso do "comportamentismo", e pela inexeqüibilidade do programa de A. Comte, de redução do "psíquico" ao "social". Ver P. Gréco, art. cit., pp. 956-968.

24. Hegel já chamara a atenção sobre as limitações da Psicologia empírica (no seu tempo ainda em estágio pré-científico), em face da Filosofia [ver *Enzylopädie* (1830), § 44 Anm.].

25. Assim, a formulação clássica da resposta à questão sobre a natureza do homem coloca em seu centro o problema da relação alma-corpo. Ver, por exemplo, E. Coreth, *Was ist der Mensch? Grundzüge einer philosophischen Anthropologie*, op. cit., pp. 144-151.

26. Breve síntese histórica encontra-se em C. Tresmontant, *Le problème de l'Âme*, op. cit., pp. 7-148; do ponto de vista do substrato orgânico da "alma", ver J. P. Changeux, *L'homme neuronal*, pp. 13-53.

27. Ver as análises clássicas de H. Bergson em *Matière et Mémoire* (1900). Também S. Strasser, *The Soul in metaphysical and empirical Psychology*, op. cit., pp. 79--106.

28. Uma expressão dessa oposição encontra-se na distinção husserliana entre a Psicologia fenomenológica e a Fenomenologia transcendental. Ver *Phänomenologische Psychologie*, op. cit., pp. 328-349.

29. Os termos *noético* e *pneumático* foram usados por M. Blondel (*La Pensée*, I, Excursus 7, pp. 272-276, Paris, Alcan, 1934) em sentido bem diverso daquele utilizado em nossa Antropologia filosófica, mas que convém recordar aqui. Eles designam, para Blondel, dois aspectos opostos, mas complementares, do estofo inteligível do universo. O *noético* exprime o pensável universal, que liga e une a realidade cósmica; o *pneumático*, o pensável singular que diversifica e interioriza na unicidade de cada ser a realidade cósmica. Há, porém, certa analogia entre a acepção blondeliana de *noético* e *pneumático*, e a que aqui adotamos; com efeito, em sua acepção antropológica, o *noético* exprime a universalidade da inteligência, enquanto o *pneumático* exprime a singularidade da liberdade.

30. Ver, a propósito, as páginas de grande sensibilidade e penetração de G. Bachelard, *La poétique de l'espace*, Paris, PUF, 1957.

31. Ver, sobretudo, as *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, Halle, Max Niemeyer, 1928. A propósito ver G. Granel, *Le sens du temps et de la perception chez E. Husserl*, Paris, Gallimard, 1968.

32. Ver *Sein und Zeit*, 8. Aufl. Tübingen, Max Niemeyer, 1957, pp. 231-267.

33. Ver Platão, *Fed.*, 67 b; 70a.

34. Uma reflexão profunda, filosófico-teológica, sobre o problema do tempo humano e a morte é a de J.-Y. Lacoste, *Note sur le Temps* (Théologiques), Paris, PUF, 1990; ver pp. 75-77.

III

CATEGORIA DO ESPÍRITO

Com a categoria do *espírito* ou com o nível estrutural aqui designado como *noético-pneumático*, atingimos o ápice da unidade do ser humano[1]. É nesse nível que o ser do homem abre-se necessariamente para a *transcendência*: trata-se de uma abertura propriamente *transcendental*, seja no sentido clássico, seja no sentido kantiano-moderno, que faz do homem nesse cimo de seu ser que é também, para usar outra metáfora, o âmago mais profundo de sua unidade, um ser estruturalmente aberto para o *Outro*. No horizonte do *espírito*, o Outro desenha necessariamente seu perfil como *outro relativo* na relação intersubjetiva, e se anuncia misteriosamente como *Outro absoluto* na relação que deverá ser dita propriamente relação de transcendência.

Sabemos que o passo que nos leva da corporalidade e do psiquismo ao *espírito* tem sua legitimidade veementemente contestada pelas correntes mais poderosas e influentes da filosofia pós-hegeliana. Na verdade assistimos, nos séculos XIX e XX, a um imenso e clamoroso protesto contra o espírito que ecoa, ensurdecedor, em todos os espaços da reflexão filosófica e parece elevar-se das abaladas profundezas da cultura ocidental. Poderoso e implacável em F. Nietzsche, quase exasperado em L. Klages[2], repetido em tom menor por epígonos em coro uníssono, esse protesto contra o espírito ou essa negação do *espírito* no homem parece surgir a essa altura do nosso caminho como advertência sem apelo para que não ousemos penetrar nesse território proibido. No entanto, como se verá ao final do presente capítulo, só o espírito dá testemunho ao espírito, e a *negação* aqui se nega a si mesma na *afirmação* que a torna possível. O argumento da *redargüição*

ou *elenktikôs*, usado por Aristóteles no livro "gamma" da *Metafísica*, para silenciar os negadores do princípio de não-contradição, teria lugar nesse passo, mas não iremos desenvolvê-lo. A própria exposição da categoria do *espírito* mostrará que, sem ela, o discurso filosófico sobre o homem pende abruptamente, partido e inconcluso.

Conquanto o *espírito* seja considerado aqui do ponto de vista da Antropologia filosófica e, portanto, como uma categoria antropológica, a noção de espírito não é, em si mesma, uma noção univocamente antropológica[3]. Ao nos elevarmos, no homem, ao nível do *espírito*, vemos anunciar-se a noção de espírito como coextensiva ou homóloga à noção de Ser entendida segundo suas propriedades transcendentais de unidade (*unum*), verdade (*verum*) e bondade (*bonum*). Ela constitui, portanto, o elo conceptual entre a Antropologia filosófica e a Metafísica. Com efeito, em sua estrutura espiritual ou noético-pneumática, o homem se abre, enquanto inteligência (*noûs*), à amplitude transcendental da *verdade*, e, enquanto liberdade (*pneûma*), à amplitude transcendental do *bem*: como *espírito* ele é, pois, o lugar do acolhimento e manifestação do Ser e do consentimento ao Ser: *capax entis*. O espírito não pode, por conseguinte, ser considerado, em sua amplitude transcendental, uma estrutura ontológica do homem irrevocavelmente ligada à sua contingência e finitude, como o são o somático e o psíquico. O espírito é, segundo a terminologia clássica, uma *perfectio simplex*: em si mesmo, atualidade infinita de ser. Por isso mesmo, é pelo *espírito* que o homem participa do Infinito ou tem indelevelmente gravada em seu ser a marca do Infinito[4]. Se a noção de espírito transcende os limites da conceptualidade antropológica, é claro que sua atribuição ao homem só é possível segundo uma analogia de *atribuição*, na qual o *princeps analogatum* é o Espírito Infinito ou Absoluto e o *espírito*, no homem, é um *analogatum inferius*. Portanto, é em sua estrutura espiritual ou noético-pneumática que o homem se mostra um *ser de fronteira*, passando por ele a linha de horizonte que divide o espírito e a matéria, segundo a comparação clássica que Tomás de Aquino tornou célebre[5].

Na tradição ideo-histórica na qual se formou a noção de espírito, estão presentes quatro temas fundamentais que devemos levar em conta ao elaborar a categoria antropológica de *espírito*[6]:

1. O tema do espírito como *pneûma*: trata-se da acepção literal do termo "espírito", sobre a qual se opera a transposição metafórica que consagrou o termo nas linguagens filosófica e teológica. Nela está presente a idéia do sopro ou respiração, comum seja à tradição greco-latina (*pneûma*, de *pnéô*, *spiritus*, de *spiro*), seja à tradição bíblica (*ruah*). Ela exprime a natureza do espírito como força vital, como o dinamismo organizador que é próprio da vida. O espírito aparece pois, nessa sua primeira denominação, como princípio interno de vida ou como forma superior da vida[7].

2. O tema do espírito como *noûs*: trata-se, aqui, de um tema especificamente grego, que nasce no terreno da formação da ontologia do ser em Parmênides[8] e da visão teleológica da Natureza em Anaxágoras e Diógenes de Apolônia. Ele alcança sua expressão mais alta em Platão e Aristóteles. Segundo esse tema, o espírito é atividade de contemplação (*theoría*), assinalando a forma mais alta do conhecimento, que a tradição latina traduziu como *intellectus*, ou seja, visão em profundidade (*intus legere*). É no âmbito desse tema que se desenvolve vigorosa por toda a Antiguidade, nos tempos medievais e ainda nos tempos modernos até Hegel, a metafísica do espírito[9].

3. O tema do espírito como *logos*: trata-se aqui da idéia de uma razão universal ou ordem universal, que está presente nas origens do pensamento filosófico e pode ser considerada mesmo sua matriz primigênia. No âmbito desse tema estabelece-se a relação entre espírito e palavra (lógos), sendo a palavra inteligível a manifestação do espírito que confere uma vida propriamente espiritual à palavra proferida, sobretudo no *diálogo*, e à palavra escrita. A tradição grega irá encontrar-se aqui com a tradição sapiencial do AT, e essa convergência irá exprimir-se na correspondência *lógos-pneûma* da tradição cristã, já presente no NT[10].

4. O tema do espírito como *synesis*: com esse termo exprimimos a idéia do espírito como consciência-de-si. A raiz longínqua desse tema encontra-se, provavelmente, na interpretação socrática do preceito délfico do *gnõthi sautón*. Ele encontra uma expressão altamente especulativa na *nóesis noéseôs* de Aristóteles[11], destinada a uma brilhante posteridade no neoplatonismo, na Escolástica medieval, e na filosofia hegeliana do Espírito. A reflexividade do espírito como consciência-de-si, já claramente presente em santo

Agostinho, torna-se, a partir de Descartes, um tema dominante da filosofia moderna, como filosofia da subjetividade[12] e da autodeterminação do espírito.

É no ponto de encontro desses quatro aspectos, a saber, o espírito como *vida*, como *inteligência*, como *ordem da razão* e como *consciência-de-si*, que se unificam os traços fundamentais da *experiência espiritual* na qual tem lugar a *pré-compreensão* do espírito.

1. *Pré-compreensão do espírito*

A experiência espiritual, na qual fazemos consistir a *pré-compreensão* que o homem tem de si mesmo no nível do *espírito*, ou seja, no nível de sua estrutura noético-pneumática, é, na verdade, a experiência fundamental segundo a qual o homem está presente a si mesmo[13] e está presente ao mundo. O homem permaneceria na situação do simples *estar-no-mundo* ou do organismo biopsíquico, determinado inteiramente *ab extra* pela Natureza e por suas leis se, nele, o somático e o psíquico não fossem atravessados pela *mediação* do *sujeito*, como anteriormente vimos, ou não fossem *suprassumidos* pelo momento *tético* dessa mediação, cuja origem última deve ser buscada na estrutura noético-pneumática, ou seja, exatamente no *espírito*. Nesse sentido, as pré-compreensões do somático e do psíquico, assim como foram acima descritas, só são possíveis como esboço ou primeiro passo da pré-compreensão do *espírito* ou da *experiência espiritual*[14]. A *forma* especificamente humana ou a expressão e manifestação do *ser* no homem pertencem originariamente ao *espírito*, e só pela mediação do *espírito* dela participam o somático e o psíquico[15]. No entanto, nunca é demais repetir, a suprassunção dialética no *espírito* não é pura supressão da especificidade *eidética* do somático e do psíquico, mas sua conservação na unidade ontológica do ser-homem. Ao momento *ascendente* da dialética que traduz a unidade estrutural do homem, corresponde o momento *descendente*, ou seja, o momento da *imanência* do *espírito* no psíquico e no somático, o que torna legítima a designação do homem como espírito-no-mundo[16].

A pré-compreensão do espírito como *experiência espiritual* manifesta-se em variadas formas na história da cultura. Exata-

mente enquanto história dessas formas, a história pode ser designada como *história espiritual* ou *história segundo o espírito* (*Geistesgeschichte*)[17]. O entrelaçamento e a interdependência dessas formas constitui justamente a unidade da cultura como *totalidade espiritual*, de modo que a pré-compreensão do *espírito* se dá sempre no interior dessa totalidade, mesmo que predomine em determinada experiência uma forma particular de manifestação do *espírito*. Portanto, do ponto de vista da *experiência espiritual* (ou do *sujeito* dessa experiência), as várias formas segundo as quais tem lugar a pré-compreensão do *espírito* são diferenciações da consciência fundamental em virtude da qual o homem se autocompreende como *espírito*: essa consciência não é simplesmente redutível ao somático ou ao psíquico, sendo originariamente *espiritual*, e sendo os atos que a especificam *atos* espirituais[18] em sentido próprio. A diferenciação desses atos se dá conforme a própria diferenciação da cultura em suas diversas formas: religião, arte, saber, vida social etc.

Todas essas formas e respectivas diferenciações da consciência com seus atos pertencem, pois, ao domínio da estrutura espiritual ou noético-pneumática[19]. A pré-compreensão ou experiência na qual elas se exprimem se dá, pois, como pré-compreensão espiritual no sentido estrito. No entanto, no plano filosófico em que nos movemos, a pré-compreensão e analisada tendo em vista a elaboração da *categoria* do *espírito* e, portanto, segundo a diferenciação da consciência que assume a forma do saber, e se diferencia ulteriormente em formas derivadas como a *ciência* e a própria *filosofia*. Assim, nesse nível que pode ser denominado nível da diferenciação noética[20] do espírito, a pré-compreensão é caracterizada pelo aparecimento da *consciência racional*. Tal consciência pode ser considerada como uma forma diferenciada profundamente original de *objetivização* do mundo ou de presença do homem no mundo pelo espírito. Ora, a originalidade dessa *presença espiritual* na forma da Razão (que ulteriormente se diferenciará em *razão* propriamente dita e *liberdade*) se caracteriza por dois traços fundamentais que serão decisivos na formulação da dialética do espírito:

1. Prioridade *em-si* ou *normatividade absoluta* do objeto em sua essencialidade intrínseca, ou seja, em sua verdade e bondade. No nível do *espírito* ou ainda no ato espiritual enquanto formal-

mente ato *noético-pneumático*, o objeto ou o mundo objetivo ao qual o homem se abre por meio desse ato deve ser intencionado em sua existência *ideal*, que se constitui em *norma* necessária e objetiva do ato, transcendendo tanto a sua contingência empiricamente objetiva (expressão somática) como a sua contingência subjetiva (expressão psíquica). Essa idealidade do objeto é o fundamento das normas do pensamento e da ação que serão codificadas na ciência do próprio pensamento (Lógica), do objeto como ser (Ontologia) e do agir (Ética)[21].

2. Prioridade *para-si* ou normatividade absoluta do *sujeito* na plenitude imanente de seu ato, que tem em si mesmo a sua própria perfeição e nela acolhe a perfeição do objeto (verdade e bem), segundo a norma intrínseca de seu manifestar-se ao sujeito ou de tornar-se perfeição do sujeito[22]. O fundamento dessa prioridade *para-si* do espírito é sua reflexividade ou o conhecer-se no conhecimento do objeto, segundo a qual o espírito se constitui *sujeito* no sentido estrito.

A inter-relação entre a prioridade *em-si* do objeto e a prioridade *para-si* do sujeito é uma inter-relação dialética, constitutiva da pré-compreensão do *espírito*. Nela o *em-si* do objeto nega o *para-si* do sujeito na ordem da especificação ou da *forma* (a *verdade* do objeto é mensurante com relação ao sujeito); e o *para-si* do sujeito nega o *em-si* do objeto na ordem do *ato* ou da existência (o objeto *existe* intencionalmente no ato do sujeito que é, portanto, mensurante com relação ao objeto enquanto conhecido)[23].

O espírito aparece, pois, em sua pré-compreensão, como uma estrutura dialética de *identidade na diferença*: *identidade* do ser e do manifestar-se do espírito ou, segundo o nosso esquema, da Natureza (N) e da Forma (F) no nível do espírito; *diferença* porque a manifestação implica para o espírito-no-mundo (ou espírito finito) a *alteridade* do objeto que se manifesta ao espírito e no qual o espírito se manifesta: a não-identidade, em suma, do *em-si* do objeto e do *para-si* do sujeito. É igualmente a partir dessa dialética do *em-si* do objeto e do *para-si* do sujeito que se caracteriza a presença do homem no mundo segundo o espírito como presença *espiritual*, ou seja, estruturalmente, uma presença *reflexiva*. Essa reflexividade é própria do espírito e não tem lugar nem no somático nem no psíquico. Ela é, no espírito finito, o *analogatum inferius* da intuição absoluta de si mesmo no Espírito infinito. É o fundamento

ou a condição *a priori* de possibilidade de objetivização do mundo ou da oposição dialética entre o homem e o mundo, pela qual o mundo é *para* o homem como compreendido e significado por ele[24]. Sendo presença a nós mesmos (ou do espírito a si mesmo), a presença espiritual é, no sentido mais profundo, presença ao objeto ou, segundo a expressão de Aimé Forest, "consentimento ao ser"[25]. É por meio dela, ou seja, suprassumidos por ela, que os outros níveis do estar-no-mundo do homem (o somático e o psíquico) se elevam a uma presença propriamente humana ou a um *ser-no-mundo*. Por outro lado, a presença do homem ao mundo humano de seus semelhantes ou seu *ser-com* (*Mitsein*) só é possível, como em seu lugar veremos, como presença *espiritual*. A presença espiritual como presença reflexiva[26] confere à linguagem sua forma especificamente humana de manifestação. No nível do espírito, o *ser-no mundo* do homem é um *ser de linguagem*, entendendo-se aqui linguagem num sentido amplo como sistema de signos e significações. Portanto, o mundo no qual o homem existe pelo espírito é o mundo da linguagem ou das formas simbólicas: nele se desdobram as três dimensões do nosso *ser-no-mundo*: o Eu, a Sociedade e a Natureza.

2. *Compreensão explicativa do espírito*

Considerada em si mesma, a estrutura noético-pneumática não se apresenta como objeto de ciência, pois a ela não podem ser aplicados os procedimentos metodológicos próprios da ciência que dão origem à formalização abstrata de seu objeto em termos de conceitos operativos, leis e teorias. Sendo, com efeito, o espírito *identidade reflexiva* consigo mesmo, não pode exercer sobre si a mediação *abstrata* que é própria da compreensão explicativa[27]. Objeto de ciência podem ser, primeiramente, certas classes de *operações* do espírito, que podem ser estudadas em seu *objeto*, em sua *estrutura* e em suas *formas* e *condições* de exercício. Desse modo a própria *ciência*, sendo uma operação do espírito, é estudada segundo aqueles três aspectos na Epistemologia; as operações do conhecimento intelectual podem ser estudadas em seus condicionamentos neurofisiológicos e psíquicos e em suas modalidades na Psicologia da Inteligência; enfim, as formas abstratas que regem o conhecimento intelectual e suas conexões são estudadas na Lógica. Do mesmo modo, o ato livre pode ser estudado em suas

formas e motivações na Psicologia da Vontade; a linguagem em suas estruturas sintáticas e semânticas, em seu uso e em sua história, nas Ciências da Linguagem. Pode-se dizer, em suma, que todas as ciências do homem enquanto tais, cobrindo o campo que Hegel designou como *Espírito subjetivo* e *Espírito objetivo*, e N. Hartmann designou como *ser espiritual* (*geistiges Sein*), são Ciências do Espírito (*Geisteswissenschaften*) ou podem ser consideradas, em sentido amplo, uma *compreensão explicativa* do espírito. Com efeito, só pelo espírito o homem opera humanamente e produz obras propriamente humanas. Ora, essas operações e essas obras é que constituem o objeto das chamadas *ciências do homem*. Nesse sentido é lícito admitir que a compreensão explicativa ou as ciências do somático e do psíquico admitem uma dupla leitura filosófica, sobretudo as ciências do psiquismo: de um lado, enquanto oferecem uma compreensão explicativa específica daquelas estruturas; de outro enquanto, a partir delas, é possível obter uma compreensão explicativa, em sentido amplo, do *ser espiritual* do homem[28].

3. *Compreensão filosófica do espírito*

Como foi anteriormente observado, a noção de espírito transcende os limites da conceptualidade antropológica. Sendo correlativa à noção de *ser*, é uma noção analógica que conota, primeiramente, uma perfeição simples, em si mesma absoluta e infinita. É, pois, uma noção *transcendental* no sentido clássico do termo. A categoria do *espírito* no homem ou a estrutura noético-pneumática de seu ser é atravessada pela tensão entre o *categorial* e o *transcendental*, entre o nível conceptual da afirmação do homem como *espírito* e o nível conceptual da afirmação da transcendência do espírito sobre o homem[29]. Se entendemos *transcendental* no sentido de condição intrínseca de possibilidade, o *espírito* pertence à estrutura transcendental do ser do homem, é uma categoria ontológica interior ao discurso com o qual afirmamos o *ser* do homem. Se, porém, entendemos *transcendental* no sentido clássico, o espírito, como noção transcendental correlativa à noção analógica de ser[30], passa além das fronteiras do homem e obedece ao movimento lógico da analogia de atribuição que aponta para o Espírito absoluto e infinito como *princeps analogatum*. Essa transcendência ou transcendentalidade (no sentido clássico) do

espírito é a origem das dificuldades que se apresentam para a elaboração, no nível antropológico, da *categoria* de espírito[31]. Com efeito, essa elaboração deve levar em conta seja a dimensão *transcendental* (no sentido clássico), seja a transposição *categorial* do conceito. Entre os roteiros que aqui se apresentam escolhemos aquele que aponta para as significações fundamentais do termo *espírito* que, como acima vimos, formaram-se ao longo da história do pensamento ocidental. Nelas o entrelaçamento entre as dimensões *transcendental* e *categorial* oferece um caminho seguro que nos permite alcançar o núcleo conceptual da noção de espírito[32].

Sabemos que quatro temas fundamentais se entrecruzam na *Begriffsgeschichte* do termo *espírito*: o tema do espírito como vida (*pneûma*), o tema do espírito como inteligência (*noûs*), o tema do espírito como razão (*lógos*) e o tema do espírito como consciência-de-si (*synesis*). Esses temas convergem para a oposição dialética primeira e constitutiva da experiência do espírito assim como se manifesta na pré-compreensão, a saber, a oposição entre o *em-si* do objeto e o *para-si* do sujeito. Segundo essa oposição, o espírito é caracterizado pelo paradoxo do *ser-outro* na radical *identidade* consigo mesmo[33]. Como *identidade na diferença*, o espírito é movimento imanente[34] de passagem no *outro* e de permanência *em si* evocando, como *pneûma*, o ritmo da respiração ou o duplo movimento da aspiração e da expiração. O movimento imanente do espírito aparece, assim, como uma *regiratio* ou *circulatio*, uma intercausalidade dialética que se exprime nas oposições clássicas da *inteligência* e da *vontade*, do *espírito teórico* e do *espírito prático*, da *contemplação* e da *ação* e, na ordem do objeto, do *verdadeiro* e do *bom*[35].

1. O primeiro elemento constitutivo da noção de espírito é, por conseguinte, aquele que exprime sua relação com o *ser* como relação ativa de conhecimento e amor ou como movimento imanente (*enérgeia* ou perfeição) de identidade na diferença que Aristóteles, numa passagem conhecida da *Metafísica*, celebrou como *vida* divina[36]. A dimensão transcendental do conceito reside aqui na noção de *ato* (*enérgeia*) como perfeição simples e infinita e cujo movimento imanente (ou *vida*) se exprime na relação (dialética, não tautológica) do *mesmo* ao *mesmo*[37]. A dimensão *categorial* reside aqui na limitação do espírito finito que se exprime na relação do *mesmo* ao *diferente*, ou na distinção real do sujeito e do objeto[38].

2. O segundo aspecto constitutivo da noção de espírito é aquele que exprime sua relação com o *ser* como intuição de sua unidade e como expressão do dom de si a si mesmo. O espírito como *inteligência* (*noûs*) é uno e unificante; como liberdade é em razão de si mesmo (*autoû éneka*) ou fim a si mesmo e perfeita independência (*autárqueia*)[39]. A dimensão *transcendental* do conceito deve ser buscada aqui na exigência do Uno absoluto implicada na lógica da henologia ou na lógica da redução à unidade. Correlativo ao ser, o espírito é correlativo ao uno, e a convertibilidade lógica dos dois termos (*ens et unum convertuntur*) postula o Uno absoluto como princípio (*arqué*) do ser e, portanto, postula o Espírito como Uno absoluto do qual procede toda unidade (relativa). Essa unidade absoluta é expressa como intuição intelectual ou identidade da inteligência e do inteligível[40]. O Uno absoluto, por sua vez, é absolutamente independente ou é absolutamente em razão de si mesmo: é Liberdade absoluta[41]. Se considerarmos agora a dimensão *categorial* do conceito de espírito segundo o tema da intuição intelectual (*noûs*), veremos que ela busca sua origem na distinção ou diferença que se manifesta na intuição do espírito finito entre a *inteligência* e seu ato de um lado, e o *inteligível* do outro. No Espírito infinito a identidade precede a diferença, e essa é *diferença na identidade*, sendo a intuição a unidade absoluta da inteligência e do inteligível ou a intuição absoluta de si mesmo (*nóesis noéseôs*). No espírito finito, a diferença precede a identidade, e essa é *identidade na diferença*, sendo a intuição unificante, mas não absolutamente una. Em suma, no Espírito infinito a intuição manifesta o *Um uno*; no espírito finito, o *um unificante*[42]. A liberdade como independência (*autárqueia*), ou o ter em si mesmo a sua razão de ser (*autoû éneka, causa sui*)[43] é no espírito finito como *um unificante* ou relativa à *diferença* ou alteridade dos objetos que se oferecem à *enérgeia* ou ao dinamismo unificante da liberdade. Trata-se, pois, de uma liberdade relativa e, como tal, finita, mostrando nessa finitude a sua dimensão *categorial*.

3. O terceiro elemento constitutivo da noção de espírito exprime sua relação com o ser como ordenação inteligível dos seres ou como universo das idéias ou lugar inteligível (*tópos noetós*). O espírito é correlativo ao ser como totalidade inteligível[44]. As origens platônicas dessa visão do inteligível como ordem, ou do *lógos* como visão ordenada (*táxis*) do ser, foram estudadas recentemen-

te[45]. Nessas origens platônicas assinala-se igualmente o ponto de partida da metafísica do espírito, que irá encontrar finalmente sua expressão clássica nas doutrinas exemplaristas na Patrística e nos teólogos medievais[46]. Segundo a doutrina que aparece já no platonismo médio[47], opera-se aqui uma identificação entre o "lugar das idéias" (*tópos tôn eidôn*) e a Inteligência (*noûs*); a essa doutrina Sto. Tomás dará uma expressão definitiva[48], distinguindo as idéias enquanto ordem de inteligibilidade (as *rationes aeternae* de Sto. Agostinho) e enquanto modelos ou exemplares (*exemplaria*) das coisas criadas[49]. A noção de espírito como *lógos* mostra, assim, sua dimensão transcendental enquanto pensada como noção do Espírito infinito, princípio de toda inteligibilidade e, por conseguinte, princípio absoluto da distinção e ordem dos seres. Enquanto *lógos*, o espírito se manifesta como *sabedoria* (*sophía, sapientia*), cujo ato próprio é, justamente, contemplar ou ordenar segundo o princípio ou a causa mais elevada[50]. Sendo princípio de ordem, o espírito é, igualmente, norma absoluta ou medida (*métron*) ou ainda lei eterna (*lex aeterna*)[51]: liberdade absoluta como idêntica ao Bem absoluto e norma de toda liberdade finita e de todo bem finito. A dimensão *categorial* do espírito como *lógos* mostra-se, de um lado, na distinção entre a ordem *objetiva* do ser e a idéia ou sistema da ordem no espírito finito, sendo a primeira *mensurante* com relação à segunda; e, de outro, na estrutura deontológica do bem objetivo com relação ao *dever-ser* da liberdade finita. O espírito finito é *lógos* ou ordem necessária de inteligibilidade e bondade enquanto participa da ordem arquetipal da Inteligência infinita e da ordem e medida da lei eterna da Liberdade infinita.

4. O quarto elemento constitutivo da noção de espírito diz respeito à sua *reflexividade* ou à *consciência-de-si*. Já nos referimos às raízes socráticas desse tema e a seus antecedentes em Sto. Agostinho, antes que viesse a tornar-se tema dominante na noção de espírito da filosofia moderna. Podemos acrescentar que, em Platão e Aristóteles, esse tema está ligado à idéia de uma "ciência da ciência" ou de uma *idéia* (no sentido platônico) da ciência que aparece já nos primeiros Diálogos[52] e se prolonga no "pensamento do pensamento" de Aristóteles[53]; passa depois pelo *noûs* de Plotino, pela *reditio ad essentiam* de Sto. Tomás, alcançando finalmente a filosofia moderna e inaugurando, com o *Cogito* cartesiano, a filosofia da subjetividade[54].

A dimensão *transcendental* do tema do espírito como reflexividade absoluta ou "pensamento do pensamento" emerge, por sua vez, nitidamente na história como *teologia* do *Noûs* que percorre um longo itinerário desde Anaxágoras, passando por Platão, a Primeira Academia e Aristóteles, até alcançar expressão clássica em Plotino e no neoplatonismo[55]. A reflexividade ou o conhecimento de si do Espírito absoluto na identidade de sua essência e de sua existência encontram em Sto. Tomás de Aquino uma formulação lapidar[56]. Em sua dupla vertente filosófica e teológica, o tema reaparece nos grandes sistemas do Idealismo alemão[57], até alcançar seu ápice com Hegel que faz do conceito de espírito, coroado pelo Espírito absoluto em sua absoluta reflexividade, o conceito central de sua filosofia[58].

A dimensão *categorial* do espírito como *consciência-de-si* deriva de sua finitude que tem diante de si a objetividade do mundo e a subjetividade do Outro. Portanto, a consciência-de-si não se dá, no espírito finito, como identidade absoluta do Si consigo mesmo ou como *reflexão absoluta* na própria essência, mas é retorno a si a partir da exterioridade da Natureza[59], e chega à consciência-de--si como verdade da consciência do objeto no contexto da dialética do reconhecimento[60]. A dimensão *categorial* do espírito no homem aparece, desse modo, como dimensão na qual se situa o seu conhecimento do mundo e o seu reconhecimento do Outro. Ela submete, pois, o espírito como consciência-de-si ao movimento dialético da *identidade na diferença*, em que esta é continuamente posta seja na *objetividade* do mundo seja na *intersubjetividade* da pluralidade das consciências-de-si e, ao mesmo tempo, é *suprassumida* na identidade do sujeito como Eu pensante e Eu livre.

Segundo esses quatro temas fundamentais que se entrelaçam para constituir o núcleo conceptual da noção de espírito[61], podemos enumerar as propriedades essenciais desse núcleo constituindo a estrutura noético-pneumática do homem, ou seja, sua estrutura enquanto *inteligência* e *liberdade*. Desde o ponto de vista da inteligência, o homem, ser *espiritual*, deve ser definido *ser-para-a--verdade*; desde o ponto de vista da liberdade deve ser definido *ser-para-o-bem*. Essas duas intencionalidades do espírito (ou do homem como espírito) enquanto inteligente e livre se cruzam na unidade do movimento espiritual: pois a verdade é o *bem* da inteligência, e o bem é a *verdade* da liberdade. É esse o quiasmo do

espírito finito[62] que, no Espírito infinito, é identidade absoluta da verdade e do bem. O espírito é, assim, como *estrutura de verdade* ou *noética*, ato, unidade, ordem, reflexividade. Vale dizer que o acolhimento do ser no espírito pela *inteligência* (*intellectus in actu est intellectum in actu*) se faz segundo o *ato* ou a perfeição da inteligência e do ser; portanto, segundo a *unidade* e a *ordem* do ato ou da perfeição, e na imanência do espírito a si mesmo (*reflexividade*). Como *estrutura de bondade* (*pneumática*), o espírito é vida, independência, norma e fim. Vale dizer que a inclinação do espírito ao ser pela *liberdade* se faz segundo a comunicação da vida que é movimento imanente; portanto, procede segundo a *independência* e a *norma* do seu próprio ser, de modo que, na liberdade, o espírito é *fim* a si mesmo[63].

Assim sendo, a determinação *essencial* do espírito (ou do espírito *enquanto* espírito) vem de sua dimensão *transcendental*; e sua limitação *eidética* (o espírito *enquanto* humano) vem de sua dimensão *categorial* ou da finitude do espírito no mundo[64].

Podemos agora esboçar a *aporética histórica* da noção de espírito, já que as características fundamentais por ela apresentadas ao longo da história da filosofia já nos introduziram no âmago das vicissitudes aporéticas que acompanharam sua evolução. Nelas vemos, com efeito, a noção de espírito ora rejeitada em benefício da matéria, ora absorvida na esfera do psíquico, ora exilada numa esfera transcendente, apenas tangente à esfera humana, mas sem verdadeiramente penetrar em seu interior e em sua estrutura[65]. Traçamos, pois, aqui apenas as grandes linhas da *aporética histórica* do espírito, segundo a dupla face do espírito: como Inteligência (Razão) e como Vontade (Liberdade).

1. *Aporética histórica do espírito como Inteligência*: historicamente enumeram-se nesse tópico três grandes campos de problemas:

a. O problema da *Idéia* no pensamento antigo: a aporética do espírito concentra-se, em primeiro lugar, em torno do problema do *objeto* do conhecimento intelectual. A natureza desse objeto como inteligível (*noetón*) o distingue essencialmente do objeto da sensação (*aisthetón*). O inteligível é posto primeiramente em sua transcendência ontológica como Idéia (*eidos*) por Platão; em seguida em sua transcendência gnosiológica como Universal (*to*

kathólou) por Aristóteles. As questões se põem em torno de um duplo percurso da inteligência: como subir do sensível à Idéia? e como descer da Idéia ao sensível? A expressão do objeto como Idéia no domínio da Razão (*lógos*) é outra fonte de aporias, já que se trata de saber se o discurso sobre as Idéias é um discurso sobre o ser como na Dialética platônica, ou é um discurso sobre as formas do saber como na Lógica aristotélica. Finalmente, a relação do espírito como inteligência com o ser é, em sua forma mais elevada, uma relação de contemplação (*theoría*) ou uma relação de ação (*praxis*)? Aporia essa que a *Geistesgeschichte* do Ocidente vem trazendo consigo da Antiguidade aos nossos dias.

b. O problema do *sujeito* no pensamento moderno[66]: a aporética do espírito como Razão no pensamento moderno desenvolve-se a partir do *sujeito* do conhecimento, constituindo-se propriamente *em problema do conhecimento*[67], segundo uma formulação que o pensamento antigo não conhecera. No âmbito desse problema geral, levantam-se questões que se tornaram paradigmáticas no desenvolvimento da filosofia moderna. Entre elas enumeram-se a *natureza* do sujeito como Eu penso (*Cogito*) e, como tal, fundamento apodítico da certeza (Descartes); a *estrutura* do sujeito como origem *a priori* da universalidade e necessidade do objeto da razão pura (Kant); a atividade do sujeito como processo histórico de construção do mundo humano ou mundo da cultura (Fichte, Hegel e filosofias da história e da cultura); a *intencionalidade* do sujeito como abertura para o desvelamento do mundo das essências segundo a correlação noético-noemática (Husserl e a Fenomenologia). Em torno dessas questões, a aporia do espírito como Razão se mostra como tensão entre a aprioridade do sujeito e a objetividade do mundo.

c. O problema da *linguagem* no pensamento contemporâneo[68]: esse problema anuncia-se a partir da chamada "crise das filosofias do sujeito". Ela tende a colocar no centro do problema do conhecimento as *estruturas* de significação lógico-lingüísticas que sucedem à Idéia da filosofia antiga e ao Sujeito da filosofia moderna. A primazia do problema da linguagem na filosofia contemporânea põe em relevo um aspecto fundamental do espírito como Razão: o problema da significação ou o paradoxo do sistema dos sinais distendido entre a sua sintaxe, a sua semântica e a sua pragmática. O problema gira, pois, em torno do tema da signi-

ficabilidade, ou seja, da linguagem como elemento constitutivo do pensamento que é, essencialmente, simbólico ou simbolizante[69]. Esse tema pode, por sua vez, ser considerado desde diversos ângulos, que apontam para outros tantos campos de questões das quais se ocupam as principais correntes da filosofia contemporânea. Um deles é a consideração da linguagem como *estrutura*, ou seja, como encerrada na clausura dos sinais e de suas relações internas; outro é a consideração da linguagem como *referência* à realidade não-lingüística por ela significada; finalmente, considera-se a linguagem como interpretação, enquanto nela e por ela se dá a hermenêutica da realidade e sua transposição em universo simbólico.

2. *Aporética histórica do espírito como liberdade*: podemos igualmente enumerar nesse tópico três grandes temas, que se tornaram fonte de aporias ao longo da evolução do pensamento ocidental.

a. A liberdade como *libertação* no pensamento antigo: em sua primeira aparição na história da filosofia a liberdade se mostra como intento e caminho de libertação dos determinismos e constrangimentos aos quais o homem se vê submetido. No pensamento clássico[70], essa libertação assume duas feições principais: primeiramente, libertação com relação ao *destino*, seja o destino personalizado num desígnio divino (*moira*), seja o destino inscrito na necessidade universal (*anánke*). Em face do destino, a liberdade tende a caracterizar-se como liberdade *interior*, trazendo consigo a idéia da responsabilidade pessoal e da consciência moral e, concomitantemente, a da interiorização da necessidade exterior em necessidade racional. Em segundo lugar, a liberdade reveste-se dos traços da libertação do poder *despótico* na sociedade política, tornando-se liberdade política (*eleutheria*) que tem na lei consensualmente aceita (*nómos*) a sua norma. Com o advento do Cristianismo, a liberdade passa a ser pensada numa perspectiva *soteriológica* como libertação do pecado e de suas seqüelas e aceitação do dom da graça de um Deus pessoal[71], originando-se, na tradição teológica, o tópico clássico *de gratia et libero arbitrio*.

b. A liberdade como *autonomia* no pensamento moderno. Esse tema aparece em sua forma clássica no racionalismo[72], e percorre um caminho que tem como ponto de partida a concepção da liberdade divina como autonomia absoluta em Descartes e sua transposição espinoziana para a liberdade do Sábio. Estende-se depois

para a concepção da liberdade como autonomia na esfera política e cultural, onde se desenham oposições que se tornarão clássicas, como entre liberdade e natureza, liberdade e poder, liberdade e sentimento (Hobbes, Locke, Rousseau). A liberdade como autonomia da pessoa moral em Kant é um ponto de inflexão do problema que, a partir do século XIX, se encaminha em duas direções principais: a liberdade em face da história em Hegel e nos pós-hegelianos, e a liberdade como existência em Kierkegaard e, posteriormente, nos existencialismos.

c. Liberdade e *estrutura* no pensamento contemporâneo: a aporética histórica da liberdade encontra hoje uma expressão particularmente aguda nos problemas da relação entre a liberdade individual e os determinismos estruturais que se fazem presentes tanto no indivíduo mesmo como na sociedade[73]. Esse confronto entre liberdade e estruturas desenvolve-se em alguns campos fundamentais, entre os quais se assinalam: as estruturas *racionais* que, sob a forma de *sistemas*, passam a preponderar na cultura contemporânea por meio da ciência, da técnica, das linguagens artificiais, da economia, da administração...; as estruturas *sociais*[74] que se fazem presentes tanto do ponto de vista da diacronia de corpo social, por exemplo às tradições, como do ponto de vista de sua organização sincrônica, por exemplo o trabalho, a educação, a cultura em geral, em especial a cultura dos *mass media*, e provocam o aparecimento de fenômenos variados de contracultura; as estruturas do *comportamento*, sobretudo quando induzidas por técnicas de controle do comportamento individual e social, desenvolvidas cientificamente; enfim, as estruturas do *inconsciente*, cuja presença é manifestada por numerosas técnicas de análise e em face das quais se reconhece ou se afirma uma severa limitação do espaço da liberdade.

A aporética *histórica* do espírito impõe-nos assim o imperativo filosoficamente indeclinável de *pensar* o espírito no homem, pois nenhuma das aporias assinaladas no roteiro histórico tanto da Razão como da Liberdade, e que lançam raízes nas camadas mais profundas da cultura ocidental, encontra solução satisfatória em procedimentos reducionistas.

Os termos da aporética *crítica* definem-se justamente no âmbito dessa intenção de *pensar* o espírito como categoria antropo-

lógica. De um lado, encontramo-nos com a tensão entre o *transcendental* e o *categorial* na estrutura do espírito enquanto *finito*; de outro, com a tensão entre o *espiritual* e o *psicossomático* na relação do espírito enquanto *humano* com a unidade estrutural do homem. Essas tensões configuram justamente o momento *eidético* na elaboração da categoria antropológica do espírito.

Em primeiro lugar, apresenta-se, pois, a tensão *interior* ao espírito no homem entre a abertura transcendental para o Verdadeiro-em-si e a inclinação transcendental para o Bem-em-si de um lado e, de outro, a limitação categorial ou *eidética* do espírito humano que submete a abertura para o Verdadeiro e a inclinação para o Bem à contingência e finitude do próprio sujeito e à mediação de um mundo *exterior*. Portanto, de uma parte a abertura para o Verdadeiro e a inclinação para o Bem referem-se a uma transcendência do *Verum-Bonum* que não é *exterior*, mas, ao contrário, insere-se na mais profunda imanência do espírito sendo constitutivas de sua essência[75], uma vez que o espírito é coextensivo ao ser e o ser é logicamente convertível com o Verdadeiro e o Bem. De outra parte, essa transcendência do *Verum-Bonum* não é alcançada pelo espírito finito por meio de uma intuição ontológica ou *numenal* ou uma adesão imediata, mas é refratada no *aquém* de um mundo exterior ao espírito, onde a verdade e o bem se relativizam na multiplicidade e fluidez das coisas. Essa a raiz da dualidade estrutural que se manifesta no espírito finito entre Inteligência ou Razão (*noûs, intellectus, Vernunft*) e Entendimento (*diánoia, ratio, Verstand*)[76] e entre Liberdade e livre-arbítrio.

A oposição se constitui, em segundo lugar, no interior da própria unidade estrutural do homem entre a *mediação* do sujeito como *espiritual*, que se mediatiza a si mesmo reflexivamente para se dar a forma da *universalidade*, ordenada ao horizonte universal do Verdadeiro e do Bem, e a *mediação* do sujeito como *psíquico* e *corporal*, que se exerce na *particularidade* do espaço-tempo do mundo, seja do mundo exterior pelo corpo, seja do mundo interior pelo psiquismo. Como ordenar na unidade de um mesmo ser a mediação *universal* do espírito e a mediação *particularizada* pelo psicossomático? É esse, em suma, o problema da unidade *substancial* do homem que acompanha, como vimos na Primeira Parte, toda a história da filosofia. Se consideramos o espírito como Razão e Liberdade, a aporia que aqui se faz presente opõe o conhecimen-

to racional ao conhecimento sensível e a liberdade intelectual ao desejo, oposições que, desde Platão, assumem uma feição paradigmática na reflexão antropológica.

Desse modo, o momento *eidético* da aporética crítica do espírito mostra-nos o *eidos* do espírito humano, enquanto finito e mundano, situado entre a universalidade absoluta do espírito *enquanto tal*, coextensivo ao ser, e a particularidade da estrutura psicossomática pela qual o homem se insere no espaço-tempo do mundo.

Se agora considerarmos o momento *tético*, veremos que a aporética crítica do espírito no-lo mostra submetido àquele que se poderia denominar o *paradoxo da auto-afirmação* ou da autoposição e no qual está presente a possibilidade do auto-interrogar-se ou do pôr-se a si mesmo em questão. Esse paradoxo decorre da própria natureza do espírito como reflexividade. No caso da reflexão absoluta do Espírito infinito, há identidade entre ser e reflexão. No caso da reflexão relativa do espírito finito, há diferença dialética na identidade entre ser e ser-refletido, e essa diferença pode então assumir a forma de uma questão do espírito que reflete sobre si mesmo: "O que é o homem?" ou "o que é o espírito?"[77] Em outras palavras: a *diferença* na *identidade* dialética do sujeito e de sua reflexão pode assumir, e de fato assume, a forma da interrogação sobre o estatuto da Razão e da Liberdade, ou seja, da interrogação sobre o ser do espírito na unidade estrutural do ser-homem, questão que não se põe senão no âmbito reflexivo da própria razão. A aporética crítica, do ponto de vista *tético*, desemboca assim na impossibilidade radical de o homem não se auto-afirmar como razão e liberdade, na medida em que se mostra como um ser que se interroga a si mesmo e, nessa interrogação, compreende sua própria estrutura racional e livre — ou sua estrutura *espiritual*. Recusar a interrogação ou, mais ainda, negar-se como razão e liberdade significaria, para o homem, uma contradição mortal instalada no âmago de seu ser: significaria a negação da razão e da liberdade no interior de seu próprio movimento de *pôr-se absolutamente*, o que constitui justamente o momento *tético* da aporética crítica do espírito. O argumento de redargüição (*elenktikôs*) teria lugar aqui, como acima assinalamos, assim como tem lugar na negação do princípio de não-contradição[78]. Ousando essa negação o homem exila-se a si mesmo na mudez do vegetal[79].

Na categoria do espírito, enquanto exprime conceptualmente a estrutura noético-pneumática do *ser* do homem, o movimento da *mediação* entre a Natureza e a Forma (no qual estão compreendidas a pré-compreensão e a compreensão filosófica segundo o esquema {N} → {S} → {F}) apresenta, portanto, características absolutamente originais. Nele, com efeito, o espírito é *automediação* e toda exterioridade é suprassumida nesse movimento de autoposição[80]. Na verdade podemos ver, a essa altura, que a essência de toda mediação é *espiritual*, e é justamente enquanto se mediatiza a si mesmo que o espírito pode levar a cabo a mediação ou a suprassunção dialética da Natureza na Forma ou do *dado* na *expressão*, mesmo no âmbito das estruturas ligadas à exterioridade espácio-temporal, como a estrutura somática e a estrutura psíquica. A mediação é, pois, primeiramente, a reflexão *total* do espírito sobre si mesmo, seu manifestar-se como *universal* e como estruturalmente ordenado ao horizonte da universalidade do ser[81]. Ordenado à universalidade do ser, o espírito se mediatiza necessariamente como razão e liberdade: são esses os constitutivos de sua estrutura ontológica[82]. A *forma* do existir do espírito é, portanto, a própria correlação dialética entre razão e liberdade. A razão é acolhimento do ser, a liberdade é consentimento ao ser. Essa polaridade estrutural e dialética entre razão e liberdade, que nos autoriza a falar de estrutura *noético-pneumática* do espírito, constitui, na verdade, o campo temático fundamental da metafísica do espírito. É por meio dela que podemos alcançar a perspectiva mais profunda sobre o espírito como *categoria antropológica*.

Com efeito, é lícito perguntar-se por que o espírito é razão e liberdade, acolhimento do ser e consentimento ao ser. E, ainda, por que essas duas faces do espírito se entrelaçam indissoluvelmente para formar o que acima denominamos o *quiasmo* do espírito finito, de modo que a inteligência passe na liberdade, assegurando-lhe o verdadeiro *bem*, e a liberdade passe na inteligência, inclinando-a à bondade da *verdade*. Não obstante a reconhecida tendência intelectualista do pensamento grego, essa questão anuncia-se em Platão com sua doutrina do *eros* educador (*Banquete* e *Fedro*)[83], em Aristóteles com a doutrina da função mediadora da sabedoria prática (*phrónesis*) entre o desejo (*órexis*) e a contemplação (*theoría*)[84], no Estoicismo com a doutrina da serenidade (*ataraxía*) do Sábio[85], e no neoplatonismo com a doutrina plotiniana do amor intelectual[86]. Mas seu aprofundamento decisivo

ela o irá receber na teologia e na filosofia cristãs, vindo a encontrar em Sto. Tomás de Aquino sua formulação mais profunda[87]. Para Sto. Tomás, razão e liberdade (*intellectus et voluntas*) são dois momentos necessariamente articulados da relação do espírito com o ser: relação transcendental, segundo a qual o espírito é coextensivo à totalidade do ser. Pela razão ou inteligência, o espírito é acolhimento do ser em sua forma inteligível ou na perfeição de seu ato; pela vontade ou liberdade o espírito é consentimento ou inclinação (*inclinatio*) ao ser em sua existência, cuja perfeição se manifesta ao espírito na forma inteligível. Portanto, inteligível em sua forma, o ser é amável em sua *existência*; e enquanto síntese ou composição de forma e de existência, ou de essência e existência, constitui o horizonte transcendental aberto à atividade do espírito. À presença *intencional* do ser no espírito pela inteligência, segue-se necessariamente o consentimento do espírito ao ser *real* pela vontade[88]. Desse modo, é a própria abertura transcendental do espírito ao ser[89] que implica a *regiratio* ou *circulatio* do único movimento de acolhimento e saída: presença do ser ao espírito pela inteligência, presença do espírito ao ser pela vontade[90]. A estrutura *categorial* do espírito no homem como inteligência e liberdade mostra-se, assim, como limitação, no espírito *finito*, da ilimitação ou infinitude do espírito *em si*, em sua relação transcendental com o ser. Limitação que se exprime na distinção real entre a forma do ser presente, como forma inteligível, à inteligência do espírito finito, e a *existência* em si para a qual se inclina, pela mediação da forma inteligível, a sua liberdade. Em suma, é o *ato de existir*, tanto do espírito em sua infinitude original como *capax entis*, como do ser na perfeição própria de cada ser, que constitui o ponto nodal onde se entrelaçam inteligência e liberdade, constituindo, segundo outra metáfora clássica, o ritmo fundamental ou a respiração profunda (*pneûma*) do espírito como acolhimento e dom[91]. Sendo o ato de existir, em si mesmo, perfeição absoluta[92], a primazia do ato de existir na estrutura dialética do espírito conduz-nos à afirmação do Espírito absoluto como Existente absoluto (*Ipsum esse subsistens*)[93], no qual a diferença retorna na *identidade absoluta* da inteligência e do inteligível (Verdade) e da liberdade e do amável (Bem), de modo que intelecção e amor se interpenetram na plenitude infinita do existir[94]. Com efeito, é a primazia do ato de existir que confere ao espírito a primazia na ordem das perfeições do ser: pois o espírito existe pela existência (ou *superexistência*)[95], nele, do ser como conhecido e amado, ou

seja, do ser em sua universalidade transcendental como *verum* e *bonum*. Portanto, a *categoria* do espírito no homem constitui o fecho de abóbada de sua estrutura ontológica. E, como o espírito não é pensável senão segundo a ordem analógica que refere o espírito finito ao Espírito infinito, o homem como *espírito* não é pensável senão segundo essa referência metafísica radical atestada em nós pela presença, no ádito de nosso espírito, do *lumen interius* e do *desiderium videndi Deum*, segundo Sto. Agostinho e Sto. Tomás, ou da idéia de infinito, segundo a profunda intuição de Descartes[96].

Finalmente, como se articulará a *dialética* do espírito no homem? Sabemos que a dialética assinala aquele estágio da reflexão filosófica no qual o discurso se articula como discurso das categorias, tendo como mediação fundamental a *posição* (*thesis* ou momento tético) do sujeito que afirma sua unidade por meio da estrutura categorial ou na coerência do discurso dialético.

Vimos que a categoria do *corpo próprio* (estrutura somática) e a categoria do *psiquismo* (estrutura psíquica) foram integradas no discurso da Antropologia filosófica segundo a oposição entre o ser-no-mundo pela *exterioridade* do corpo e o ser-no-mundo pela *interioridade* do psiquismo. A primeira é uma presença *imediata* que se anuncia no espaço-tempo pela figura e pela gestualidade corporais; a segunda é uma presença *mediata* que se refere ao espaço-tempo por meio do imaginário e da afetividade. Na primeira, o sujeito se *exterioriza* como Eu corporal, na segunda o sujeito se *interioriza* como Eu psíquico. Mas essa oposição aparece não-resolvida ou não-suprassumida dialeticamente no próprio nível do psíquico pois, aí, a amplitude transcendental do Eu, atestada na auto-afirmação do *ser* (Eu sou), é limitada eideticamente pelas fronteiras interiores do psíquico e pelo egocentrismo que o caracteriza. Por conseguinte, é necessário que a oposição entre o eidético-somático (exterioridade da presença *imediata*) e o eidético-psíquico (interioridade da presença *mediata*) seja *suprassumida* no nível estrutural em que a exterioridade do somático, particularizada no *aqui e agora* do espaço-tempo do Eu corporal, passe na *universalidade* objetiva do ser, e em que a interioridade do psíquico, particularizada no *aqui e agora* do Eu psicológico, passe na *universalidade* subjetiva do espírito. Nessa síntese, a universalidade do espírito é homóloga à universalidade do ser: o sujeito ou o Eu é, aqui, propriamente o Eu transcendental em sua interioridade absoluta,

aberto ao ser como objetividade absoluta da Idéia[97]. Essa suprassunção da exterioridade do corpo próprio e da interioridade do psíquico, que situam o homem na *particularidade* espácio-temporal, pela *universalidade* absoluta do ser e pela *interioridade* absoluta do espírito, se faz, por sua vez, por meio de uma dialética interna ao mesmo espírito e essencialmente constitutiva de sua atividade: presença do ser ao espírito e presença do espírito ao ser, acolhimento e dom, razão e liberdade, descrevendo o movimento dialético da *circulatio* ou da *regiratio* do espírito, que vai do teórico ao prático e do prático ao teórico e na qual se articula e se firma a unidade estrutural mais profunda do homem[98]. É para essa unidade que converge o movimento dialético regido pelos princípios da limitação *eidética*, da ilimitação *tética* e da *totalização*. Enquanto se trata de uma unidade articulada na linha da estrutura do ser-homem (ou do que Hegel denominou *espírito subjetivo*), a unidade coroada pelo espírito em sua circulação dialética de razão e liberdade, ou de *teoria* e prática, é uma unidade apenas formal[99]. Ela se constitui como unidade *real* na passagem para as categorias de *relação* (objetiva, intersubjetiva e relação de transcendência)[100], e se demonstra como unidade *efetiva*, no plano ontológico, enquanto *realizada* pelo indivíduo na história (categoria de *realização*) e enquanto, nessa realização, se cumpre a unidade *essencial* do homem como pessoa (categoria da *essência*).

Na dialética do espírito há uma inversão na articulação dos dois princípios da limitação *eidética* e da ilimitação *tética*. A prioridade cabe, aqui, à ilimitação tética do sujeito que se afirma como espírito e, portanto, se *põe* na infinidade que decorre de sua homologia com o ser[101]. A afirmação fundamental *o homem é espírito* não se refere, evidentemente, à particularidade do homem-indivíduo, como é o caso nas afirmações *o homem é (seu) corpo* ou *o homem é (seu) psiquismo*, onde a introdução do pronome possesivo exprime justamente a limitação estrutural do ser do homem à sua particularidade psicossomática. No nível do espírito, porém, a limitação eidética não advém ao espírito em razão do próprio espírito, mas em razão de sua finitude como espírito-no-*mundo*[102]. *O homem é espírito* significa, pois, a abertura transcendental do homem à universalidade do ser segundo o duplo movimento do acolhimento e do dom, da razão e da liberdade. No nível do espírito, a *limitação eidética* designa, pois, no homem a particularização que advém à sua universalidade como espírito

em virtude de sua *situação* no mundo exterior pelo corpo, no mundo interior pelo psiquismo. Daqui decorre igualmente no homem a distinção *real* entre a universalidade do espírito e a universalidade do ser. Em outras palavras: a universalidade do espírito é, no homem, uma universalidade intencional, o que denota a *finitude* do homem como ser entre os seres, ou como ser situado. No homem o espírito é formalmente idêntico ao ser universal, sendo capaz de pensá-lo. Mas é realmente distinto dos seres em sua perfeição existencial: a eles pode livremente inclinar-se, mas não realmente identificar-se com eles, o que configura o paradoxo profundo da contemplação e do amor.

Se pensarmos a unidade do homem como espírito à luz da noção transcendental de unidade, e se a compararmos com a unidade do Espírito infinito, veremos que neste a unidade é a unidade de identidade *real* do espírito e do ser, na diferença *formal* do espírito como *Inteligência* e como *Amor*[103]. No homem, como espírito *finito*, a unidade é unidade da identidade *formal* entre o espírito e o ser, na diferença *real* entre o espírito e os seres. É essa diferença real que, negando dialeticamente a identidade *formal*, põe em movimento, no espírito finito, a dialética da passagem da universalidade *abstrata* da identidade formal com o ser para a universalidade *concreta da* identificação dinâmica com os seres (categoria da *realização*), segundo o paradigma analógico da identidade absoluta, que é própria do Espírito infinito.

A *dialética* do espírito mostra, pois, que a unidade estrutural corpo-psiquismo-espírito é uma unidade segundo a forma (correspondendo à *forma* aristotélica, *psyché* ou *anima*), que deve realizar-se na relação dinâmica e ativa do homem com a universalidade do ser. Em outras palavras: a abertura transcendental ao horizonte universal do ser (como Verdade e Bem) impõe ao homem a tarefa de sua auto-realização segundo as normas dessa universalidade[104].

Ao termo do percurso dialético que explicitou em categorias de *estrutura* a unidade ontológica do homem, não é difícil observar que se verifica aqui a lei da circularidade dos momentos, própria do pensamento dialético: há um *progresso* na explicação da unidade estrutural do homem, que vai do somático ao noético-pneumático, e há um *retorno* explicativo que vai do noético-pneumático ao somático. Para usar uma terminologia aristotélica[105], o

percurso ascendente explicita uma inteligibilidade *para-nós*, ou seja, para o sujeito que se afirma como *ser* ao percorrer os estágios sucessivos de sua autocompreensão como corpo, como psiquismo e como espírito; o percurso descendente, ou o retorno aos passos já percorridos, explicita a inteligibilidade *em-si*, ou seja, do sujeito que se constitui em sua unidade a partir de seu núcleo ontológico mais profundo que é o espírito. Essa circularidade do discurso dialético que discorre sobre a unidade estrutural do homem pode ser também expressa segundo a oposição das categorias de *exterior-interior*[106] que, desde os tempos socrático-platônicos[107], se constitui num dos mais célebres *tópoi* entre os que alimentam a reflexão sobre o homem. O discurso dialético parte do corpo situado na *exterioridade* espácio-temporal do mundo, mas plasmando essa forma de exterioridade, por meio do corpo próprio, como *presença* do sujeito que se afirma como Eu corporal. A passagem dialética se faz ao psiquismo que estrutura o espaço-tempo *interior* da imaginação, da memória e da afetividade. Na passagem dialética ao espírito, a oposição entre o mundo *exterior* e o mundo *interior* é negada pela síntese entre exterioridade e interioridade com que o espírito se manifesta em seus dois momentos de razão e liberdade: a razão é *interioridade* absoluta do sujeito em sua identidade *formal* com a *exterioridade* absoluta da Idéia; a liberdade e igualmente *interioridade* absoluta do sujeito em sua identidade *formal* com a *exterioridade* absoluta do Bem. A exterioridade relativa do corpo e a interioridade relativa do psiquismo são *postas* (momento *tético*) pela mediação do sujeito e aparecem, assim, como derivações da *autoposição* absoluta do espírito (interioridade absoluta), correlativa à universalidade (exterioridade absoluta) do ser. Essa circularidade dialética pode ser expressa igualmente no silogismo dialético da unidade estrutural do homem, no qual a universalidade do espírito é *mediatizada* pelo sujeito singular para determinar-se como espírito-no-mundo pela particularidade psicossomática, segundo a fórmula (U — S — P). Essa ordem da inteligibilidade *em-si* pode ser lida também inversamente como ordem da inteligibilidade *para-nós* (ordem de elaboração do discurso dialético), segundo um silogismo no qual a particularidade da estrutura psicossomática é *mediatizada* pelo sujeito singular e é suprassumida na universalidade do espírito segundo a fórmula (P — S — U). Assim, está fechado o círculo dialético: do espírito ao corpo (inteligibilidade *em-si*) e do corpo ao espírito (inteligibilidade *para-nós*). No entan-

to, a circularidade dialética só é possível porque o espírito, estando presente ao fim do percurso, está presente em seu início pela função mediadora do sujeito que se exerce no esquema da categoria (N) → (S) → (F), nele referindo o *eidos* ou forma à amplitude transcendental do ser (princípio da ilimitação *tética*), o que implica, no nível do espírito, a identidade (*real* no Espírito infinito, *intencional* no espírito finito) da Natureza e da Forma sendo ambas, por sua vez, idênticas, real ou intencionalmente, ao Sujeito como *mediação*. Assim, também na filosofia, o espírito dá necessariamente testemunho ao espírito[108] ou "o espírito é para o espírito"[109].

NOTAS

1. Bibliografia fundamental sobre a noção de *espírito*: Platão, *Fedon, Banquete, República* VI-VII; Aristóteles, *De Anima*, III; *Metafísica*, I e XII; Plotino, *Enéadas*, III, 8; V, 5, 6, 8, 9; VI, 8; Sto. Agostinho, *Confissões*, liv. VII-X; *De Trinitate*, VIII-X; Sto. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae*, Ia, q.q. 14-18, 19-24, 79, 82-83; *Summa contra Gentiles*, II, 59-78; III, 49-72; *De Veritate*, q.q., I-IV, VIII, XV, XXII-XXIV; *De Potentia Dei*, q. IX; G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (1830), III; P. Wust, *Die Dialektik des Geistes*, Augsburgo, Benno Filser Verlag, 1928; M. Blondel, *L'Action: essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique* (1893), 2ª ed., Paris, PUF, 1950; id., *La Pensée*, I, II, Paris, Alcan, 1934; N. Hartmann, *Das Problem des geistigen Seins*, 2. Aufl., Berlim, W. de Gruyter, 1949; A. Silva-Tarouca, *Weltgeschichte des Geistes: Naturentfaltung als Geisteserfüllung*, Salzburgo, A. Pustet, 1939; B. Rosenmoeller, *Metaphysik der Seele*, Münster, Aschendorffsche Verlagsbuchandlung, 1947; A. Forest, *La Vocation de l'Esprit*, Paris, Aubier, 1953; id., *Essai sur les formes du lien spirituel*, Paris, Beauchesne, 1981; J. B. Lotz, *Die Identität von Geist und Sein: eine historische-systematische Untersuchung*, Roma, Univ. Gregoriana, 1972; C. Bruaire, *L'Être et l'Esprit*, Paris, PUF, 1983; id., "L'Être de l'Esprit", ap. *Encyclopédie Philosophique Universelle*, I, pp. 34-38; P. Toinet, *L'Homme en sa vérité*, op. cit., pp. 363-407; P. E. Hengstenberg, *Philosophische Anthropologie*, op. cit., II, pp. 131-222; L. Oeing-Hahnhof et al., "Geist", ap. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, III, cols. 154-204; H. J. Krämer, *Der Ursprung der Geistmetaphysik*, Amsterdam, Verlag P. Schippers, 1964; M. Müller, *Erfahrung und Geschichte*, Munique, Alber, 1971.

2. Ver L. Klages, *Der Geist als Widersacher der Seele*, Munique-Bonn, Bart Bouvier, 2 vols., 1954.

3. Ver C. Bruaire, *L'Être et l'Esprit*, p. 87; ver também as reflexões de N. Hartmann, *Das Problem des geistigen Seins*, op. cit., pp. 55-56.

4. Ver R. Descartes, *Meditationes de prima philosophia, med. III* (*Oeuvres philosophiques*, éd. Alquié, II, pp. 200-205); sobre a adequação entre "espírito e ser" ver ainda Th. Haecker, *Der Geist des Menschen und die Wahrheit* (*Werke*, 3), Munique, Kösel, 1963, pp. 319-320; J. B. Lotz, *Die Identität von Geist und Sein*, passim.

5. Ver *Summa Theologiae*, Ia, q. 98, a.1, *In IVm Sent.*, D. 50, q. 1, 1; F. Marty, *La perfection de l'homme selon Saint Thomas d'Aquin*, op. cit., pp. 163-198.

6. Ver L. Oeing-Hahnhof, "Geist", ap. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, III, cols. 154-157. Uma reflexão profunda sobre essa pluridimensionalidade da noção de *espírito* (contemplativo-dinâmico, autoconsciente) encontra-se em P. Wust, *Die Dialektik des Geistes*, pp. 23-65; ver ainda M. Blondel, *La Pensée*, op. cit., II, pp. 310-311, e Excursus 55, pp. 516-522.

7. Ver G. Verbeke, *L'évolution de la doctrine du Pneûma des Stoïciens à Saint Augustin*, Lovaina, Institut Supérieur de Philosophie, 1945; id., "Pneûma", *Historisches*

Wörterbuch der Philosophie, III, cols. 157-162. Ver também as referências bibliográficas de nosso estudo "Linguagem do mundo e linguagem do Espírito", ap. *Escritos de Filosofia*, I, São Paulo, Loyola, 1986, pp. 223-240.

8. A propósito, ver R. Brague, *Aristote et la question du monde*, Paris, PUF, 1988, p. 43.

9. H.-J. Krämer, *Der Ursprung der Geistmetaphysik: Untersuchungen zur Geschichte des Platonismus zwischen Platon und Plotin*, op. cit. A estrutura da metafísica do Espírito é investigada minuciosamente nessa obra, e indicada a sua continuidade até a filosofia contemporânea.

10. Ver B. Schrott, "Der jüdische und christliche Geist-Begriff", ap. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, III, pp. 162-169.

11. *Met.*, *9*, 1074 b 34; esse aspecto da teologia de Aristóteles é tratado longamente por H.-J. Kramer, op. cit., pp. 159-173.

12. Ver os artigos de H. K. Kohlenberg et alii em *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, III, cols. 173-204. Ver A. Diemer, "Bewusstsein", em *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, I, cols. 888-896; W. Schulz, *Ich und Welt*, op. cit., cap. X, e Exkurs, pp. 188-271. Permanece clássica a referência a L. Brunschvicg, *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, 2 vols., Paris, PUF, 1953: uma história da noção de espírito-consciência segundo a concepção do idealismo matemático. Ver ainda A. Renaut, *L'ère de l'individu: contribution à une histoire de la subjectivité*, Paris, Gallimard, 1989.

13. Essa característica do *espírito* é realçada por Hegel, que dá primazia ao aspecto do "conhecer-se a si mesmo". Ver *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften (1830)*, § 377 e *Zusatz*, e §§ 381-382 e respectivos *Zusätze*.

14. Nessa suprassunção do somático e do psíquico no noético-pneumático funda-se a possibilidade da ascensão dialética tal como Platão a expôs como prolegômeno à dialética das Idéias propriamente dita. Ver *Banquete*, 210 a-212 c; *República*, livros VI e VII.

15. Sobre o espírito como "manifestar-se" (*das Offenbaren*), ver Hegel, *Enz. der phil. Wiss. (1830)*, § 387 e *Zusatz*.

16. *Espírito-no-mundo*: esse ser mundano do espírito é, no homem, o atestado de sua condição finita como voltada estruturalmente para a multiplicidade dos seres. Ela se mostra com particular evidência no âmbito do conhecimento na dialética do conceito e da imagem exposta por Sto. Tomás na *Summa Theologiae*, Ia, q. 84, a. 7; ver o comentário clássico de K. Rahner, *Geist in Welt: zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis nach Thomas von Aquin*, 2ª ed., Munique, Kösel, 1957 (tr. fr., Paris, Mame, 1968).

17. Sobre a *Geistesgeschichte* como disciplina historiográfica ver L. Geldsetzer, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, III, cols. 207-210.

18. A noção de "ato espiritual" (*geistiger Akt*) ou, simplesmente, "ato" foi desenvolvida por Max Scheler, que a analisou fenomenologicamente com grande penetração e riqueza. O ato espiritual se define justamente pela por intencionalidade, irredutível ao psíquico e ao fisiológico ou somático. A essa intencionalidade corresponde o desvelamento ou manifestação de uma "essencialidade" (*Wesenheit*).

Uma ampla descrição do "ato espiritual", inspirada em Scheler, é oferecida por H.-E. Hengstenberg, *Philosophische Anthropologie*, pp. 131-183. Essa descrição é, igualmente, uma das formas possíveis de se descrever a pré-compreensão do espírito. Sobre as dificuldades a respeito da noção do "sujeito" do "ato espiritual", ver N. Hartmann, *Das Problem des geistigen Seins*, op cit., pp. 56-58, e a resposta de Hengstenberg, op. cit., p. 161, n. 26.

19. Em sua concepção dos níveis ontológicos do ser, N. Hartmann designou o nível do espírito como "ser espiritual" (*geistiges Sein*). Hartmann identifica três formas fundamentais de "ser espiritual": o Espírito pessoal, o Espírito objetivo e o Espírito objetivado (*objektivierter*). O Espírito pessoal e o Espírito objetivo são históricos, sendo o segundo supra-individual e comunitário, ao passo que o Espírito objetivado, correspondendo, em parte, ao Espírito absoluto de Hegel, é ideal e trans-histórico.

20. Essa expressão é usada por E. Voegelin para designar a concepção grega da "ordem", em sua obra *Order and History*, 4 vols., Baton Rouge, Louisiana State University Press, 1954-1974; ver sobretudo vol. IV, *The Ecumenic Age*, pp. 313-316; mas o sentido da expressão em Voegelin, no contexto de uma reflexão sobre a História e a representação de sua ordem, é diferente do sentido antropológico com que aqui a utilizamos.

21. A ilustração histórica clássica dessa prioridade *em-si* do objeto em sua idealidade é a teoria platônica da Idéia, em sua dupla vertente de Idéia como Bem (virtude) e de Idéia como Verdade (ciência), unificadas por Platão em sua concepção da Idéia do Bem como *mégisthon máthema* (*Rep.* VI, 505 a). Sobre a significação da objetividade, momento essencial da pré-compreensão do espírito, ver A. Forest, *La vocation de l'Esprit*, op. cit., pp. 153-163.

22. Reconhece-se aqui a concepção aristotélica da *enérgeia* ou ato perfeito, como tendo no espírito sua realização acabada ou seu *princeps analogatum*. A essa *enérgeia*, no caso da inteleção, refere-se a identidade do intelecto em ato e do inteligível em ato de Aristóteles (*De Anima*, III, 430 a 1-9; ver Sto. Tomás, *Summa Theol.* Ia, q. 14, a.2 c.; q. 85, a.2, ad 1m; q. 87, a. 1, ad 3m; *Summa contra Gentiles*, II, c. 59; segundo a proposição de C. Bruaire: *esse, infinitum et spiritus convertuntur* (*L'Être et l'Esprit*, op. cit., p. 116). Trata-se de uma conversão lógica segundo a proporção: *omne ens est ad spiritum; omnis spiritus ad ens*. Ver J. B. Lotz, *Die Identität von Geist und Sein*, op. cit., p. 125.

23. Essa estrutura dialética da pré-compreensão do espírito é o fundamento da metafísica do conhecimento desenvolvida pelo pensamento clássico, de Platão a Sto. Tomás de Aquino. Ela se funda nos dois axiomas: a. *In cognitione cognoscens fit aliud inquantum aliud* (prioridade em-si do objeto); b. *Cognitum est in cognoscente ad modum cognoscentis* (prioridade para-si do sujeito); ver *Summa Theol.*, Ia, q. 12, a. 4 c. Uma brilhante exposição dessa metafísica do conhecimento encontra-se em P. Rousselot, *L'Intellectualisme de Saint Thomas*, 3ª ed., Paris, 1938, cap. 1: "L'intellection en soi"; ver também Y. Simon, *Introduction à l'ontologie du connaître*, Paris, Desclée, 1934, cap. 1; J. Maréchal, *Le point de départ de la Métaphysique*, cad. V, 2ª ed., Bruxelas-Paris, L'Édition Universelle-Desclée, pp. 110-125; sobre a relação mensura-mensurado, ver *Escritos de Filosofia*, II, *Ética e Cultura*, p. 38, n. 8. A estrutura metafísica do conhecimento só é pensável segundo uma analogia de atribuição que tem como *princeps analogatum* a identidade em-si e para-si do conhecimento infinito: a *nóesis noéseos* aristotélica, a identidade plotiniana do *noûs* e do

noetón (*Enéadas*, V, 3, 5) e a *reditio ad essentiam* de Sto. Tomás (*Summa Theol.*, Ia, q. 14, a 2. ad 1m; q. 87, a. 4; *Contra Gentiles*, I, c. 47). Portanto, na estrutura dialética que se manifesta na pré-compreensão do espírito, a negação não é pura negação nem simples privação: a negação do sujeito é posição do objeto, e a negação do objeto é posição do sujeito. Trata-se de uma intercausalidade formal na qual se verifica o princípio: *causae ad invicem sunt causae sed in diverso genere*. O objeto é causa *formal* da *verdade* no sujeito, o sujeito é causa ativa (*noûs ô pánta poiein*) da manifestação do objeto como inteligível. Sobre a experiência da negação na ordem do espírito, ver A. Forest, *La vocation de l'Esprit*, op. cit., pp. 15-41.

24. Em outras palavras: o mundo é para o homem não em sua pura faticidade, mas na forma de uma representação ou de uma "imagem" ou "visão" do mundo (*Weltbild, Weltanschauung*). *Sobre essa* questão, ver H. C. Lima Vaz, *Filosofia da Natureza* (mimeo.), Belo Horizonte, 1983, cap. 1, e F. Selvaggi, *Filosofia do Mundo* (tr. port.), São Paulo, Loyola, Col. Filosofia 9, 1988, pp. 13-59.

25. Ver A. Forest, *Du Consentement à l'Être*, Paris, Aubier, 1935. Sobre a "presença espiritual", com uma crítica da concepção idealista dessa presença, ver id., *La Vocation de l'Esprit*, op. cit., pp. 99-116.

26. A diferença entre a *interioridade* da presença espiritual e o *mundo interior* do psiquismo é a *identidade na diferença* que constitui o ato do espírito ou "ato espiritual" na sua relação com o objeto. Diferença que vigora entre o *Eu psicológico* e o *Eu transcendental*. A linguagem é um fato biológico e um fato psíquico. Mas é, essencialmente um *evento espiritual*, nela convergindo a intenção do sujeito e a expressão do objeto.

27. Ver C. Bruaire, *L'Être et l'Esprit*, op. cit., p. 11.

28. Sobre o problema das Ciências do homem em sua relação com a Antropologia filosófica ver acima, Introdução. A partir dessa "compreensão explicativa", o somático e o psíquico podem ser considerados como expressões do espírito e, como tais, podem ser assumidos no dinamismo total da vida humana como "vida espiritual", contraposta à simples vida fisiológica e psíquica. Ver H. E. T Hengstenberg, *Philosophische Anthropologie*, pp. 233-239.

29. Uma expressão célebre dessa tensão entre o *categorial* e o *transcendental* na estrutura espiritual do homem nos é dada por Sto. Agostinho nas *Confissões*. Ver particularmente *Conf.*, VII, c. 10; X, cc. 26 e 27. Essa tensão se exprime também nas oposições clássicas, que perpassam toda a história da filosofia e da teologia cristã, entre *ratio* e *intellectus*, *liberum arbitrium* e *libertas*, *sciencia* e *sapientia*, *actio* e *contemplatio*, *virtutes* e *dona*.

30. Analogicidade que, aplicada à dicotomia clássica do ser em material e espiritual, permite ver no ser material o esboço, a antecipação e como que os prolegômenos do ser espiritual. Aqui reside a verdade profunda da Filosofia da Natureza hegeliana, em seu desenrolar-se dialético entre a exteriorização da Idéia absoluta e o advento do Espírito; e, igualmente, pode-se ver aqui o pressentimento da verdade da dialética teilhardiana da Evolução, regida pela lei da centro-complexidade. Ver também, em perspectiva diferente, A. da Silva-Tarouca, *Weltgeschichte des Geistes*, op. cit., pp. 74-81; e C. Bruaire, *L'Être et l'Esprit*, op. cit., p. 23; Max Müller, *Erfahrung und Geschichte*, op. cit., pp. 261-282.

31. Ver C. Bruaire, *L'Être et l'Esprit*, op. cit., pp. 19-20.

32. Ver C. Bruaire, ibid., pp. 22-27.

33. Essa caraterística do espírito é posta em relevo na definição clássica do conhecimento intelectivo: *cognitio qua cognoscens fit aliud inquantum aliud, quin desinat esse seipsum*, o que é, propriamente, uma identidade da identidade e da não-identidade. Essa identidade se verifica como *conhecimento* e, por conseguinte, como *liberdade*. Ver G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften (1830)*, § 382 e *Zusatz*; ela é o fundamento da noção de verdade lógica: ver J. Maréchal, *Le point de départ de la Métaphysique*, cad. V, op. cit., pp. 105-110.

34. No sentido aristotélico de *enérgeia*, ato ou perfeição. Sobre a oposição do conhecimento como *movimento* (Platão) e como *identidade* (Aristóteles), ver B. Lonergan, *Verbum: Word and Idea in Aquinas*, University of Notre Dame Press, 1967, pp. 183-185.

35. A *circulatio* ou *regiratio* do espírito, que a metáfora do *pneûma* tenta captar, exprime-se, pois, no duplo vetor de intencionalidade, o que indica a presença do ser ao espírito (idéia), e o que indica a presença do espírito ao ser (amor), na identidade da presença do espírito a si mesmo, como inteligência e liberdade. Sto. Tomás de Aquino expõe a intercausalidade dialética constitutiva do espírito — na qual aparece *quaedam similitudo motus circularis* — tratando da questão clássica *utrum voluntas moveat intellectum* (*Summa Theol.*, Ia, q. 82, a. 4; *De Veritate*, q. 22, a. 12; *Summa contra Gentiles*, II, c. 23; *De Potentia*, q. 9, a. 9 c.); ver também Hegel, *Enzyklopädie der phil. Wiss. (1830)*, § 441 e *Zusatz*.

36. Ver *Met.* XII, 7, 1072 b 18-30. Essa passagem, como é sabido, foi escolhida por Hegel para servir de fecho à *Enciclopédia*. Ver o comentário de Sto. Tomás de Aquino, *in XII Met.*, lec. VIII.

37. Na teologia trinitária essa relação é pensada (a partir da Revelação) como relação real de origem, que é uma relação pessoal na identidade de natureza: ver *Summa Theol.*, Ia, q.q. 26 e 27. Ver também o comentário de C. Bruaire aos silogismos trinitários segundo Hegel, em *L'Être et l'Esprit*, op. cit., pp. 169-193.

38. A ontologia clássica do espírito finito fala aqui da distinção real entre a essência da alma e suas potências ativas, entre a potência e o seu ato e entre o ato e o objeto. Ver *Summa Theol.* Ia, q. 77, a. 1, c.

39. O aspecto do espírito como perfeita espontaneidade e dom a si mesmo é realçado por C. Bruaire em *L'Être et l'Esprit*, op. cit., pp. 52-73, que propõe o termo "ontodologie" para a lógica do espírito como dom. Mais literalmente, e para evitar uma assonância desagradável, conviria o termo "ontodorologia", de *óntos-dóron*, ou o espírito como dom de ser ou como ser-dom. A proposição fundamental dessa "ontodorologia" seria, pois: *L'esprit ne doit son être qu'à l'esprit* (ibid., p. 87).

40. Ver Aristóteles, *Met.* XII, 7, 1072 b 21-23: *oste tautón noûs kai noetón*.

41. Ver Plotino, *En.* VI, 8; Hegel, *Enzyklopädie der phil. Wiss. (1830)*, § 382 e *Zusatz*; ver também C. Bruaire, *L'Être et l'Esprit*, op. cit., p. 88.

42. Essas expressões são de H. de Lubac, *Sur les chemins de Dieu*, Paris, Aubier, 1956, pp. 168-169; ele as usa para designar o conhecimento filosófico de Deus (Uno unificante) e o conhecimento místico (Um uno). Como é sabido, para Plotino o Uno está além da Inteligência e, portanto, além do Espírito. Sobre as dificuldades da henologia plotiniana ver C. Bruaire, *L'Être et l'Esprit*, op. cit., pp. 95-107.

43. Sobre a *causa sui* ver nossa nota em *Escritos de Filosofia*, II, *Ética e Cultura*, op. cit., pp. 80-81.

44. O *em-si* do ser ao qual o espírito se refere é, assim, o *pantelôs ón* platônico que é, identicamente, o *pantelôs gnostón*: *Sof.* 248 e-249 a; sobre este texto ver H. C. Lima Vaz, *A dialética das Idéias no "Sofista"*, ap. *Ontologia e História*, op. cit., p. 36, n. 48. Nessa perspectiva, pode ser igualmente considerado o *psychè tà ónta pos ésti pánta* de Aristóteles, *De Anima*, III, 431 b 21.

45. Ver H.-J. Krämer, *Arete bei Platon und Aristoteles: zum Wesen und Geschichte der platonischen Ontologie*, Heidelberg, Carl Winter, 1959, pp. 41-145. Essa doutrina, segundo Krämer, situa-se no contexto da teoria platônica dos princípios.

46. Um elo importante desta tradição é a teologia do *Logos*, inaugurada por Fílon de Alexandria e que se prolongará na teologia patrística. Ver H.-J. Krämer, *Der Ursprung der Geistmetaphysik*, op. cit., pp. 264-292.

47. Ver, por exemplo, Albinos, *Didaskalikós IX* (Hermann, *Appendix platonica, Opera*, ed. Teubner, V, p. 163). Ver H.-J. Krämer, *Der Ursprung der Geistmetaphysik*, op. cit., pp. 190-191.

48. No espírito finito a alma é o "lugar das formas" *(tópos tôn eidôn)*, mas somente em potência (*dynámei*) segundo Aristóteles, *De Anima*, III, 429 a 28-29. O Espírito infinito é (exemplarmente) o "lugar das idéias" de todas as coisas na identidade absoluta do seu ser. Ver *Summa Theol.*, Ia q. 15; *De Veritate*, q. III, a.a. 1-8.

49. Ver Sto. Tomás, *Summa Theol.* Ia q. 15, a. 3 c.; em Sto. Agostinho ver *De Genesi ad litteram*, V, 18-36, (*PL*, 34, 344), e a nota de H. Noronha Galvão, *Die existentielle Gotteserkenntnis bei Augustin*, op. cit., p. 331, n. 7.

50. O texto fundamental sobre a sabedoria é constituído pelos capítulos iniciais da *Metafísica* de Aristóteles (*Met.* I, c.c. 1 e 2) e pelos comentários de Sto. Tomás, *In lib. Metaphysicorum, Proemium*, e *In Ium Met.*, lec. 2 e 3. Ver, ainda, *Summa Theologiae*, IIa IIae, q. 45 a. 1 c.

51. Donde a definição de Sto. Tomás: *lex aeterna nihil aliud est quam ratio divinae sapientiae secundum quod est directiva omnium actuum et motionum*, *Summa Theol.*, Ia. IIae, q. 93, a. 1 c.

52. Há um *eidos* da ciência? Ele parece exigido para que a ciência permaneça idêntica a si mesma e seja conhecida como tal: ver *Crátilo*, 440 a-b; e A.-J. Festugière, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Paris, Vrin, 1950, pp. 81-83, 96-98; da mesma maneira, há uma "ciência da ciência" *(episthéme episthémes)* ou uma reflexividade da ciência em si mesma como característica essencial que distingue o saber da inteligência do saber dos sentidos e é o fundamento da "sabedoria" (*sophrôsyne*). Ver, sobre essa questão, e comentando a passagem do *Cármides*, 169 a, V. Hösle, *Wahrheit und Geschichite: Studien zur Struktur der Philosophiegeschichte unter paradigmatischer Analyse der Entwicklung von Parmenides bis Platon*, op. cit., pp 424-442.

53. Ver V. Hösle, op. cit., p 431, nn. 353 e 354.

54. Ver W. Schulz, *Ich und Welt*, op cit., pp. 189-270; G. Rodis-Lewis "Augustinisme; et cartesianisme", ap. *L'anthropologie cartésiénne*, op. cit., pp. 101-125.

55. Ver H.-J. Krämer, *Der Ursprung der Geistmetaphysik*, op. cit., pp. 21-26, 403-434.

56. Ver *Summa Theol.*, Ia q. 14, a.a. 2, 3, 4; ibid., a. 2 ad 1um: *redire ad essentiam suam nihil aliud est quam rem subsistere in seipsa.*

57. Ver O. Marquard, art. "Geist VII", ap. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, III, cols. 182-191.

58. Ver F. Fulda, art. "Geist VIII", ap. *Historisches Wörterbuch der Phil.*, III, cols. 191-199.

59. Ver G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der phil. Wiss (1830)*, § 381 e *Zusatz*.

60. Ver G. W. F. Hegel. *Die Phänomenologie des Geistes*, I, IV, A-B (ed. Bonsiepen-Heede, pp. 103-131); e *Enzyklopädie der phil. Wiss. (1830)*, §§ 425 a 439.

61. Os temas que se entrelaçam na noção de espírito podem ser enumerados segundo o predicado de "divino" (*to theîon*) que convém ao Espírito infinito *per essentiam* e ao espírito finito *per participationem* (ver Hegel, *Enzykl. der phil. Wiss. [1830]*, § 441 *Zusatz*). Assim sendo, o Espírito, em Deus, tem uma relação do *mesmo* ao *mesmo* (*idem ad idem secundum idem; autó kath' autó prós autó*) e no homem tem uma relação do *mesmo* ao *mesmo* pela mediação do *outro* (*autó kath' autó di' éteron; idem ad idem per aliud*). Assim, o Espírito, como *pneûma*, é *enérgia* = perfeição e é *zoé* = vida; como *noûs* ou Inteligência é *én* = uno e é *eautou éneka* = absoluto; como *lógos* ou Razão, é *táxis* = ordem e é *métron* = medida; como *synesis* ou consciência-de-si é *noésis noéseos* = pensamento do pensamento, e é *tópos tôn eidôn* = lugar das Idéias. Cada uma dessas designações pode ser predicada analogicamente do Espírito infinito e do espírito finito.

62. Esse quiasmo pode ser assim representado: se estabelecermos a relação Inteligência — Verdade e Liberdade — Bem, poderemos cruzar essas relações de modo que seja a Inteligência — Bem (Verdade) e a Liberdade — Verdade (Bem); ver *Summa Theol.*, Ia, q. 82, a. 4 ad 1m.

63. Ver Sto. Tomás, *Summa Theologiae*, Ia, q. 27 a. 3 e a. 4; *Summa contra Gentiles*, IV, c. 19: *Amatum in voluntate exsistit ut inclinans et quodammodo impellens intrinsecus amantem in rem amatam.* O espírito como estrutura-de-verdade é o espírito *teorético*, como estrutura-de-bondade é o espírito *prático*. Sobre a manifestação do espírito em seu desenvolvimento como o fim a si mesmo ou como "fim absoluto" (*Endzweck*) ver Hegel, *Enzyklopädie der phil. Wiss. (1830)*, § 442 e Anm. E sobre o espírito como *teorético* e *prático*, e a sua síntese realizada como espírito *livre*, ver ibid., § 443 e *Zusatz*. No espírito teorético o objeto recebe a forma da *universalidade* e da *necessidade* (Razão); no espírito prático, o objeto recebe a forma da *ordenação para o fim* ou do *fim em si* (Liberdade). Na síntese dos dois, a liberdade é racional e a razão é livre (quiasmo do espírito).

64. Eis como se pode representar, numa matriz retangular, a estrutura noético-pneumática do espírito: na base inferior traça-se a dimensão *categorial* do espírito (finito), voltado estruturalmente para o *mundo*; na base superior traça-se a dimensão *transcendental* do Espírito (infinito), voltado estruturalmente para *si mesmo*; no lado direito traça-se a dimensão do Espírito (espírito) como *Noûs* ou Inteligência, voltado estruturalmente para a Verdade: nessa linha se inscrevem suas quatro propriedades como Ato, Unidade, Ordem e Reflexividade; no lado esquerdo traça-se a dimensão do Espírito (espírito) como *Pneûma* ou Liberdade, voltado estruturalmente para o Bem: nessa linha se inscrevem suas quatro propriedades como Vida, Independência, Norma e Fim. A finitude do espírito ou sua *categorialidade* na

estrutura do ser do homem vem, pois, de seu *ser-no-mundo* ou de sua relação com o *em-si* do mundo que *não* é, identicamente, o *para-si* do espírito. Um espírito que, como Inteligência e Liberdade, é essencialmente relativo ao *em-si* de um mundo realmente distinto dele é, necessariamente, um espírito *finito*. Tal é o espírito como categoria estrutural do ser do homem. Ver C. Bruaire, *L'Être et l'Esprit*, op. cit., pp. 117-119.

65. É o que tem lugar nas teorias da Inteligência Separada dos comentadores greco-árabes de Aristóteles.

66. Trata-se de uma *primazia*, e não de uma exclusão: a primazia do objeto ou do *ser* no pensamento antigo, a primazia do sujeito ou do *ato* no pensamento moderno.

67. Ver a obra clássica de E. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, vols. 1, 2, 3, Berlim, Bruno Cassirer, 1906-1920; vol. 4, *Von Hegels Tod bis zur Gegenwart*, Stuttgart, Kohlhammer, 1957.

68. Entende-se "linguagem" aqui em sentido amplo, como sistema de sinais que suporta e transmite um corpo de significações. Sobre a primazia da linguagem no pensamento contemporâneo há uma vasta bibliografia. Como primeira introdução ver M. Dufrenne, *Pour l'homme*, Paris, Seuil, 1968, 1ª parte.

69. Sobre o estatuto da "significação" na filosofia contemporânea da linguagem ver, por exemplo, F. Jacques, "Référence et Différence: la situation originaire de la signification", ap. *Encyclopédie Philosophique Universelle*, I, pp. 492-512.

70. Sobre essa questão ver o livro clássico de M. Pohlenz, *La liberté grecque* (tr. fr.), Paris, Payot, 1954.

71. Ver a obra ricamente documentada de H. Rondet, *Gratia Christi: essai d'histoire du dogme et de théologie dogmatique*, Paris, Beauchesne, 1948, e M. Müller, *Erfahrung und Geschichte*, op. cit., pp. 309-315.

72. Ver a obra fundamental de J. M. Gabaude, *La liberté cartésienne et sa réfraction chez Spinoza et chez Leibniz*, Toulouse, Faculté de Lettres et Sciences Humaines, 3 vols., 1970.

73. Ver, a propósito, a conclusão do capítulo "Santo Tomás de Aquino e o nosso tempo: o problema do fim do homem", em *Escritos de Filosofia*, I, *Problemas de fronteira*, São Paulo, Loyola, 1986, pp. 34-70. Ver também o volume coletivo "Structures et Liberté", *Etudes Carmélitaines*, Paris, Desclée, 1956.

74. Ver, a respeito, G. Gurvitch, *Déterminismes sociaux et liberté humaine*, Paris, PUF, 1955.

75. No espírito finito e, portanto, no homem, a abertura e inclinação para o Verdadeiro e o Bem são *transcendentais* porque constitutivas de sua essência. Mas a finitude do espírito implica aqui a *transcendência* do Verdadeiro e do Bem (num sentido análogo ao que Platão indica quando afirma que o Bem está para além da "essência": *epékeina tês ousías*, *Rep.* VI 509 b). Essa transcendência não é, porém, *exterioridade*, que é uma relação do finito com o finito, mas compõe-se com a *imanência* mais profunda (do Infinito no finito), segundo uma dialética da *identidade na diferença*. O Verdadeiro e o Bem deverão, finalmente, ser pensados como Presença do ser infinito (Deus) no espírito finito, segundo a dialética agostiniana do

superior summo e do *interior intimo: tu autem eras interior intimo meo et superior summo meo* (*Conf.* III, 6). Sobre esse problema ver H. C. Lima Vaz, "A metafísica da interioridade: Santo Agostinho", ap. *Ontologia e História*, op. cit., pp. 93-106, e A. Forest, *La vocation de l'Esprit*, op. cit., pp. 98-116; uma análise das *Confissões* sob esse prisma em H. Noronha Galvão, *Die existentielle Gotteserkenntnis bei Augustin*, op. cit., pp. 54-56.

76. Essa oposição, clássica na história da filosofia de Platão a Hegel, é a expressão, no campo do conhecimento intelectual, da oposição entre o "transcendental" e o "categorial", constitutiva do espírito humano como espírito finito e categoria estrutural do homem como ser-no-mundo. Ver Sto. Agostinho, *Sermo* XLIII, 3 (ed. Lambot, *Corpus Christianorum*, series latina, 41, p. 509) e o importante capítulo de P. Wust, *Die Dialektik des Geistes*, op. cit., pp. 276-298.

77. A auto-reflexão apresenta aqui analogias com o que G. Marcel denomina *mistério*, contrapondo-o a *problema*. Ver G. Marcel, *Du refus à l'invocation*, Paris, Gallimard, 1940, pp. 183-191; e o comentário de R. Troisfontaines, *De l'existence à l'être: la philosophie de Gabriel Marcel*, Lovaina-Paris, Nauwelaerts-Vrin, 1953, I, pp. 263-276. Sobre o problema da reflexão no contexto da filosofia moderna e em confronto crítico com o Idealismo alemão, ver W. Schulz, "Das Problem der absoluten Reflexion", ap. *Einsichten: Gerhardt Krüger zum 60. Geburtstug*, Frankfurt a. M., V. Klostermann, 1962, pp. 334-360.

78. Aristóteles, *Met.* IV (*gamma*), caps. 1-4.

79. Ver Aristóteles, *Met.* IV (*gamma*), 4, 1006 a 14-15: *ómoios gár phytô o toioutos he toioutos hede* ("este, enquanto tal, seria semelhante a uma planta").

80. Segundo o princípio fundamental enunciado por C. Bruaire, segundo o qual "o espírito não deve seu ser senão ao espírito" (*L'Être et l'Esprit*, op. cit., p. 87).

81. Sobre essa idéia de *mediação*, ver G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der phil. Wiss. (1830)*, § 12 e Anm.

82. Justamente porque o espírito é *reflexão total* e, assim, se manifesta como universalidade correlativa à universalidade do ser, ele é Razão e Liberdade.

83. Um comentário do *Banquete* que põe magistralmente em relevo a relação *eros-conhecimento* é o de G. Krüger, *Einsicht und Leidenschaft: das Wesen des platonischen Denkens*, 3. Aufl., Frankfurt a. M., V. Klostermann, 1963. Ver também H. C. Lima Vaz, "Amor e Conhecimento: sobre a ascensão dialética no *Banquete*", ap. *Revista Portuguesa de Filosofia*, 12 (1956): 225-242. Para uma visão mais ampla do problema no pensamento grego até Aristóteles, ver a obra já citada de J. Frère, *Les Grecs et le désir de l'être: des préplatoniciens à Aristote*, Paris, Belles Lettres, 1981.

84. Ver *Escritos de Filosofia*, II, *Ética e Cultura*. op. cit., pp. 103-118.

85. A propósito da *ataraxía* estóica nesse contexto, ver as reflexões de P. Wust, *Die Dialektik des Geistes.*, op. cit., pp. 322-324. Sobre o caráter paradoxal do sábio estóico ver M. Daraki, *Une religiosité sans Dieu: essai sur les Stoïciens et Saint Augustin*, Paris, La Découverte, 1989.

86. Ver Plotino, *Enéadas*, III, 5; VI, 8, e J. Moreau, *Plotin ou la gloire de la philosophie antique*, Paris, Vrin, 1970, sobretudo pp. 182-199.

87. Sobre a evolução da doutrina da vontade e da liberdade em Sto. Tomás de Aquino, ver J. de Finance, *Être et Agir dans la philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, Paris, Beauchesne, 1945, pp. 281-296. Vontade e Liberdade podem ser tomados aqui como sinônimos, desde que Liberdade não se confunda com livre-arbítrio. Assim se exprime P. Wust: *Die innere Essenz der Wille ist Geist. Ordnung, Bändigung, Masshaltung, Eurythmie Vernunft oder, mit einem Wort: Freiheit* (*Die Dialektik des Geistes*, op. cit., p. 329). Ver também a obra fundamental de K. Riesenhuber, *Die Transzendenz der Freiheit zum Guten: der Wille in der Anthropologie und Metaphysik des Thomas von Aquin*, Munique, Berchmanskolleg, 1971.

88. Ver *Summa Theologiae*, Ia, q. 14, a. 8 c., q. 19 a. I c. Trata-se, nesses textos, da vontade divina, na qual há identidade entre liberdade e existência: *et sicut suum intelligere est suum esse ita suum velle* (q. 19, a.1 c.).

89. Ou, na terminologia de Sto. Tomás, trata-se da inclinação da *natura intellectualis ad bonum apprehensum per formam intelligibilem* (ibid. q. 19, a.1 c).

90. Ver a nota 35 acima sobre a *circulatio* ou *regiratio* do espírito. Ver o comentário de Caietano *in Iam.*, q. 19, a. I na edição leonina de Sto. Tomás (*Opera omnia*, IV, p. 234), Roma, Polyglotta Vaticana, 1888. Sobre o mesmo tema ver J. Maréchal, *Le point de départ de la Métaphysique*, op. cit., cad. V, pp. 383-389; J. de Finance, *Être et Agir dans la philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, op. cit., pp. 296-301.

91. Ver Sto. Tomás de Aquino, *Compendium Theologiae*, c. 103; *Summa contra Gentiles*, I, c. 72; *De Veritate*, q. 23, a.1 c. e ad 8m; ver J. de Finance, *Être et Agir dans la philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, op. cit., pp. 299-300; id. *Existence et Liberté*, Paris-Lião, Vitte, 1955, pp. 78-79; A. Hayen, "Le lien de lá connaissance et du vouloir dans l'acte d'exister selon saint Thomas d'Aquin", ap. *Doctor Communis*, 1 (1950): 1-72 (comentário dos textos citados, pp. 61ss.); W. Kern, "Das Verhältnis von Erkenntnis und Liebe als philosophisches Grundproblem bei Hegel und Thomas von Aquin", *Scholastik* 34 (1959): 394-427; K. Riesenhuber, *Die Transzendenz der Freiheit zum Guten*, op. cit., pp. 188-208; uma meditação bela e profunda, de genuína inspiração tomásica, sobre os dois momentos do espírito — acolhimento e dom — encontra-se em A. Forest, *La Vocation de l'Esprit*, op. cit., cap. III (*Connaissance et Accueil*) e cap. IV (Valeur *et Consentement*).

92. Ver *Summa Theol.*, Ia, q. 4, a. I ad 3m; q. 8, a. 1 c.; *De Pot.*, q. 7, a. 2 ad 9m: *esse est actualitas omnium actuum et propter hoc est perfectio omnium perfectionum*; *Contra Gentiles*, 1, c. 43.

93. Ver *Summa Theol.* I, q. 4, a. 2 ad 3m; q. 7 a. 1 c.; q. 8, a. 1 c.: *cum autem Deus sit ipsum esse per suam essentiam*... Ver J. de Finance, *Existence et Liberté*, op. cit., pp. 97-102; J. Moreau, *De la connaissance selon Saint Thomas d'Aquin*, Paris, Beauchesne, 1976, pp. 19-22.

94. Sejam lembrados aqui os versos conhecidos de Dante:

Luce intelletual piena d'amore
Amor di vero bien, pien di letizia
Letizia che sorpassa ogni dolzore (*Parad.* XXX, 40-42).

Sobre a liberdade arquetipal no Espírito infinito ver J. de Finance, *Existence et Liberté*, op. cit., pp. 97-155; E. Brito, "Thomas d'Aquin et Hegel: la volonté de Dieu", *Revue Philosophique de Louvain*, 87 (1989): 391-426.

95. Essa expressão é de J Maritain, *Distinguer pour unir ou les dégrès du savoir,* Paris, Desclée, 1932, pp. 218-219; ver também id., *Court Traité de l'existence et de l'existant,* Paris, Hermann, 1947, p. 27.

96. Essa relação estrutural e necessária do espírito humano finito com o Espírito infinito — ou do homem, ser inteligente e livre, com Deus — é descrita e analisada com grande profundidade, buscando inspiração em S. Boaventura, por B. Rosenmoeller em *Metaphysik der Seele,* op. cit., pp. 160-179. Para Sto. Tomás, ver *Summa Theologiae,* Ia q. 2, a. 3 c.: *quarta via sumitur...*; para Descartes, ver *Meditationes de prima philosophia, Med.* III (*Oeuvres Philosophiques,* éd. Alquié, II, pp. 200-205). No capítulo IV (acima) essa prova cartesiana da existência de Deus será mais longamente discutida.

97. Nesse primeiro momento, portanto, o quiasmo do espírito se forma na correlação entre o *espírito* e o *ser,* segundo a relação transcendental do espírito ao ser. Nele se dá um entrecruzamento entre a universalidade *subjetiva* do espírito e a universalidade *objetiva* do ser. Ver Hegel, *Enzyklopädie der phil. Wiss.,* § 381 *Zusatz,* e § 445 e *Zusatz.*

98. As teorias greco-árabes da Inteligência Separada (seja do Intelecto agente, seja do Intelecto possível), pretendendo interpretar os textos de Aristóteles do livro III *De Anima,* operam uma ruptura dessa unidade em face de sua incapacidade de articular a universalidade do *Noûs* com a particularidade psicossomática do homem e, portanto, de pensar o espírito *pessoal* no homem. Ver as reflexões profundas de P. Wust, *Die Dialektik des Geistes,* op. cit., pp. 399-417. No entanto, sua caracterização final de Hegel como averroísta dificilmente seria aceita pela *Hegelforschung* contemporânea.

99. Ver G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der phil. Wiss.,* § 444 *Zusatz.*

100. Essa passagem, como se sabe, é tematizada por Hegel como passagem do Espírito *subjetivo* no Espírito *objetivo* e deste no Espírito *absoluto.* Essa profunda intuição hegeliana é conceptualizada segundo a dialética do Espírito como *manifestação,* o que pressupõe a presença do Espírito infinito no espírito finito, ou a presença *em-si* do Espírito absoluto no curso do processo no qual o espírito finito *realiza* seu conceito. Ver *Enzyklopädie der phil. Wiss. (1830),* § 482. Uma clara exposição da concepção hegeliana, em confronto com as acusações de ateísmo de que é objeto, encontra-se em Q. Lauer, *Hegel's concept of God,* Albany, State University of N. Y. Press, 1982, pp. 242-282. Ver igualmente B. Bourgeois, "Introduction" em G. W. F. Hegel, *Encyclopédie des Sciences Philosophiques,* tr. Bourgeois, III, Paris, Vrin, 1988, pp. 37-85.

101. Sob esta luz pode ser lido o célebre artigo 1º da questão 1ª das *Questiones Disputatae de Veritate* de Sto. Tomás de Aquino. É justamente no âmbito da relação transcendental entre *intellectus* e *ens* que a questão da verdade é formulada. A verdade, diz Sto. Tomás, se enumera entre os modos do ser que exprimem sua correlação (*convenientia*) com outro ser: *et hoc non potest nisi accipiatur aliquid quod natum sit convenire cum omni ente. Hoc autem est anima quae quodammodo est omnia, sicut dicitur in IIIº de* Anima (ibid.).

102. Do ponto de vista metafísico, essa finitude importa a radical contingência do espírito finito e sua relação de criaturalidade com o Espírito infinito, da qual decorre igualmente a sua ordenação essencial ao mesmo Espírito infinito como a seu Fim último. Essa temática é desenvolvida no âmbito da Metafísica teológica (ou

Filosofia da Religião na terminologia atual), mas não encontra sua plena fundamentação senão no terreno da Teologia da Revelação, à cuja luz é possível formular a importante distinção entre *criação* e *mundo*. A propósito, ver as páginas profundas de J.-Y. Lacoste, *Note sur le temps: Essai sur les raisons de la mémoire et de l'espérance*, op. cit., pp. 71-140.

103. A distinção de Inteligência e Vontade em Deus (distinção formal) é exposta por Sto. Tomás de Aquino na *Summa Theologiae*, Ia, q. 19, a. 1 c.

104. Segundo a máxima profunda da sabedoria grega, o homem deve tornar-se o que é. Píndaro a enuncia assim: *génoi' oios essí mathôn* (torna-te o que és, tendo-o aprendido), *Píticas*, II, 71. Mas, do ponto de vista da fé cristã, essa injunção vem acompanhada de um paradoxo: o homem não pode tornar-se plenamente o que ele é, porque não é senhor da primeira palavra que desvenda as profundidades misteriosas de seu ser nem da última palavra sobre o que ele será. Essas são palavras vindas de alhures, como palavras de Revelação: palavras de graça, sobre as quais a natureza não estende seu domínio.

105. Aristóteles, nas *Analíticas Segundas* I, 71 b 34 - 72 a 5, distingue a inteligibilidade para-nós (*prós hemãs*) e a inteligibilidade em-si ou simplesmente tal (*aplôs*). A essa distinção gnosiológica corresponde o princípio ontológico de origem platônica (ver, por exemplo, *Rep.* VI, 504 c) que Sto. Tomas assim enuncia: *perfecta sunt naturaliter imperfectis priora* (*Summa Theol.*, Ia, q. 77, a. 4 c.).

106. Essa oposição tem evidentemente uma origem metafórica, fundada em nossa percepção do espaço em quatro direções: exterior-interior; superior-inferior. Mas seria abusivo restringi-la ao domínio imaginativo, como faz L. Brunschvicg, criticando Sto. Agostinho, em *La Raison et la Religion*, Paris, PUF, 1939, p. 48; sobre essa crítica de Brunschvicg ver H. C. Lima Vaz, *Ontologia e História*, op. cit., p. 96. Para Sto. Agostinho, de resto, as quatro direções se articulam, de modo que o mais exterior seja também o ínfimo, e o supremo seja o mais interior. Ver H. Noronha Galvão, *Die existentielle Gotteserkenntnis*, op. cit., p. 318, n. 3.

107. A noção socrático-platônica de "homem interior" (*o entós ánthropos, Rep. IX*, 589 a) está ligada à transposição filosófica do preceito délfico "conhece-te a ti mesmo", cuja história P. Courcelle estudou minuciosamente (*Connais-toi toi-même de Platon à Saint Bernard*, Paris, Études Augustiniennes, 3 vols., 1974). Sobre o "homem interior platônico" ver J. Pépin, *Idées grecques sur l'homme et sur Dieu*, Paris, Belles Lettres, 1971, pp. 70-84. Esse tema acompanha, como inspiração permanente, as doutrinas filosóficas sobre o homem ao longo de toda a história da filosofia, pelo menos até as tentativas recentes de crítica e dissolução do *sujeito*. A dissolução do sujeito seria o ato final da dissolução da noção clássica de "alma" (*psyché, anima*), que se traduz na tentativa de pensar o homem como um "ser sem alma" ou como um "objeto sem sujeito". Mas essa tentativa é rigorosamente contraditória e se refuta por um argumento *elenktikôs*: ao enunciar sobre si mesmo a proposição que nega a "alma" ou o "sujeito", o homem se *põe* necessariamente como "alma" ou "sujeito".

108. Ver Rm 8,16.

109. G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der phil. Wiss. (1830)*, §§ 563 e 564.

IV

A VIDA SEGUNDO O ESPÍRITO

> *Ou gàr peri tou epitychóntos o lógos, allà peri tou óntina trópon chré zên* (o discurso não trata de algo sem importância, mas do modo segundo o qual convém viver)
>
> Platão, *Rep.* I, 352 d.

Ao termo da demonstração que estabeleceu a unidade estrutural do homem coroada pela categoria do espírito, a vida *segundo o espírito* manifesta-se como a vida propriamente humana. Ela o é justamente em virtude da correspondência transcendental entre o *espírito* e o *ser*. Com efeito, viver para os seres vivos é seu próprio existir[1]. E como o homem existe em sua abertura transcendental para a universalidade do ser ou em sua adequação ativa com o ser, o homem existe verdadeiramente enquanto espírito, ou a vida propriamente humana é a *vida segundo o espírito*.

Sob dois aspectos, a vida segundo o espírito se apresenta como a fonte originária da qual flui o verdadeiro ser do homem: sob o aspecto da *presença* e sob o aspecto da *unidade*[2]. Só o espírito, com efeito, é presente a si mesmo em virtude de sua reflexividade essencial e, por conseguinte, só a vida segundo o espírito é, para o homem, vida de *presença a si mesmo*: de conhecimento de si e de autodeterminação, vida racional e livre[3]. Nessa presença a si mesmo cumpre-se, por sua vez, a *unidade efetiva* do homem — sua unidade espiritual — cujo núcleo ontológico reside na estrutura noético-pneumática, segundo a qual se exerce a vida segundo o espírito. Como ser corporal, o homem vive a vida do corpo e como ser psíquico, a vida do psiquismo. E, na verdade, esse viver corporal e psíquico não é algo extrínseco ou acidental à unidade

estrutural do homem, mas lhe é consubstancial, integrado portanto ao seu existir total: *vívere viventibus est esse.* No entanto, embora sendo somática e psiquicamente determinada, a vida humana não pode ser denominada com propriedade "vida segundo o corpo" ou "vida segundo o psiquismo". É vivendo segundo o espírito que o homem vive *humanamente* a vida corporal e a vida psíquica. Todos os saberes normativos sobre a vida humana (a Religião, a Ética, a Política...) pressupõem essa primazia determinante do espírito na definição da vida humana enquanto humana[4].

Sendo a vida o próprio existir do vivente, ela se manifesta em suas operações[5]. A vida segundo o espírito será, portanto, para o homem, o exercício dos atos que manifestam o espírito como o princípio mais profundo e essencial da vida humana. Esses atos do espírito ou *atos espirituais* descrevem, na variedade de suas formas e de sua intensidade, a curva ou o itinerário fundamental da vida de cada homem, e assinalam os pontos segundo os quais é possível traçar o perfil de sua personalidade mais autêntica.

1. *Os atos espirituais*

Como anteriormente se observou (supra, II, cap. III, n. 19,) a noção de *ato espiritual* foi objeto, na filosofia contemporânea, das brilhantes análises de Max Scheler, que aplicou a seu estudo o método fenomenológico inspirado em E. Husserl[6]. A fenomenologia do ato espiritual foi, posteriormente, desenvolvida por vários filósofos, que realçaram ora uma ora outra de suas características fundamentais[7]. Se buscarmos na história da filosofia as raízes desse conceito, iremos encontrá-las, provavelmente, na noção grega de *areté,* ou seja, a excelência do ser que se manifesta em seu operar, e em sua transposição socrático-platônica para o plano moral (a *areté* como virtude), transposição que foi sistematizada na teoria aristotélica das *aretai*[8]. O empobrecimento da noção de *virtude* na Ética moderna e o seu quase desaparecimento no horizonte da filosofia contemporânea[9] contribuíram, sem dúvida, para a perda ou descaracterização do conceito de ato espiritual, devendo-se observar que foi justamente no terreno da *Ética* que Scheler o redescobriu e ilustrou.

O ato espiritual é o ato pelo qual se exerce e se manifesta no homem a *vida do espírito.* Como tal ele é, por excelência, o *ato*

humano[10], e seu fundamento é a estrutura ontológica total do ser humano. Nele, com efeito, o somático e o psíquico, que se mostram como estruturas necessariamente pressupostas ao seu exercício, são suprassumidos na intencionalidade própria do espírito, ou seja, na abertura do espírito para a universalidade do ser. Pelo somático e pelo psíquico, o ato espiritual se enraíza no espaço-tempo da presença do homem ao mundo exterior, e no espaço-tempo psicológico de sua presença ao mundo interior de cada um. Mas essa dupla presença é dialeticamente suprassumida na *presença espiritual* da identidade consigo mesmo e da identidade intencional e dinâmica com o ser em sua absoluta universalidade. É essa presença a si mesmo e ao ser, constitutiva do espírito, que se realiza efetivamente no ato espiritual. Portanto, em sua significação ontológica, o ato espiritual não designa a carência ou indigência do espírito, mas sua plenitude. Ele atesta a infinitude originária do espírito no qual a essência e o ato são um. No homem, como espírito finito, o ato espiritual não é, em si mesmo, o índice de sua finitude, mas, ao contrário, exprime a superabundância de sua riqueza interior e a permanente superação de seus limites.

A análise fenomenológica caracteriza o ato espiritual por sua relação com a "essencialidade" (*Wesenheit*) das coisas[11]. "É a atividade espiritual em nós, por meio da qual transluz a essencialidade"[12]. Vale dizer que as coisas nos aparecem em sua significação pré-conceptual e em sua ordem, permitindo ao homem empreender sua compreensão, orientar-se no mundo e realizar efetivamente sua condição humana[13]. As propriedades *fenomenológicas* do ato espiritual podem ser consideradas manifestações da estrutura metafísica ou ontológica do espírito, sendo o espírito translucidez da presença a si mesmo ou consciência-de-si[14], e sendo nele suprassumidos dialeticamente o espaço-tempo interior do psiquismo e o espaço-tempo exterior do corpo. Desse modo, o ato espiritual é absoluta *simplicidade*, ou seja, não é estendido ou divisível no espaço[15] e se exerce como intensidade transtemporal, transcendendo o fluxo do tempo[16]. Pelo ato espiritual, o espírito-no-mundo passa além das fronteiras de seu estar-no-mundo, sem deixar de ser-no-mundo. Ele atualiza (*energeîn*) na ordem do agir a estrutura noético-pneumática que coroa a unidade estrutural do homem. Assim, é no ato espiritual que se realiza plenamente a mediação do *sujeito* entre a *natureza* e a *forma*: a natureza é suprassumida na transparência da forma ou da "essência" e, nessa

mediação, o Eu emerge em sua transcendentalidade ou em sua abertura ao horizonte do ser[17]. Enquanto acolhimento do ser e doação ao ser[18], o ato espiritual apresenta-se como *fenômeno originário*, não sendo redutível a uma causa anterior eficiente da qual seria efeito nem a um fenômeno mais primitivo do qual procederia[19]. Nesse sentido deve-se dizer que o ato espiritual nasce ou flui imediatamente dessa fonte inesgotável que é o espírito; e, assim, a originariedade do ato atesta a originalidade e unicidade de sua fonte: o ato espiritual é, no sentido mais estrito e mais próprio, como viu Max Scheler, o *ato da pessoa*[20].

A estrutura ontológica do ato espiritual pode ser ilustrada, finalmente, pela distinção aristotélica entre ação *transiente* (*kínesis*) e ação *imanente* (*enérgeia*)[21]. Essa distinção, decisiva para se estabelecer no operar humano as duas grandes formas do *agir* (*prâxis*) e do *fazer* (*poíesis*), põe em plena luz a natureza do ato espiritual, ao permitir sua definição como *enérgeia*. Como tal, é o ato que tem em si mesmo a sua perfeição ou o seu *fim* (*télos*), não se orientando para a produção de um efeito que lhe seja exterior. A operação imanente, na conceptualização aristotélica, é própria do ser vivo, de modo que a vida não é senão o predicado substancial dos seres que, segundo sua própria natureza, movem-se a si mesmos ou realizam sua natureza no exercício de suas operações imanentes[22]. Como ato imanente, o ato espiritual é, assim, o ato *vital* por excelência, e é nele que a vida emerge definitivamente sobre suas formas biopsíquicas, mostra-se como perfeição *simples* ou *transcendental*, e encontra no Espírito infinito sua realização absoluta[23]. O espírito atesta a plenitude da vida, e eis por que o ato espiritual perfaz-se num plano transtemporal do ser que, em si, não está sujeito ao vir-a-ser, ao começo e ao fim das coisas do tempo[24]. A incompletude e imperfeição do ato espiritual em nosso espírito finito não apontam para a incompletude e imperfeição do que é inferior — das coisas sujeitas ao fluir do tempo —, mas para a plenitude e perfeição do Espírito infinito[25], cuja presença abre, no cerne mais íntimo do espírito finito — *interior intimo* —, a ferida de uma indigência essencial que espera e apela pelo dom de uma vida divina[26]. Tal é o paradoxo do espírito finito: riqueza e plenitude com relação ao mundo exterior que ele compreende pelo saber, transfigura pela arte, transforma pela técnica; pobreza e carência com relação ao *outro* que ele encontra no reconhecimento e no amor e, de modo radical, com relação ao *Outro* absoluto do qual espera a palavra última sobre sua origem e sobre seu destino.

2. *A inteligência espiritual*

Se considerarmos a dialética do espírito segundo o tema sugerido pela metáfora da "respiração" (*pneûma*), veremos que o espírito é animado pelo duplo movimento que constitui sua *circulatio* ou *regiratio* essencial: o acolhimento do ser e o dom ao ser, inteligência e liberdade. Esse duplo movimento constitui também o ritmo fundamental da vida do espírito, que pulsa segundo a amplitude designada por seus dois atos mais elevados: a intuição intelectual e o amor. A vida do espírito enquanto *inteligência* tem, pois, como sua operação suprema a contemplação (*nóesis* ou *theoría*), ou seja, o acolhimento do ser; e enquanto *liberdade* tem, como sua operação suprema, o amor desinteressado (*agápe*)[27], ou seja, o dom ao ser.

O espírito, pois, sendo abertura transcendental ao ser, é, no ritmo mais profundo de sua vida, inteligência e amor. A vida segundo o espírito se mostra, assim, estruturalmente orientada para seus atos supremos, e essa orientação pode ser considerada um vetor ontológico do espírito que subsiste imutável em sua direção, mesmo quando o espírito se fixa deliberadamente em seus atos inferiores ou inclina obstinadamente para os objetos inferiores seu dinamismo inato de conhecimento e amor. Desse modo, razão e liberdade devem ser entendidas, se as pensarmos integradas no ritmo de crescimento da vida segundo o espírito, à luz da tendência profunda que aponta para o ato de contemplação como inteligência propriamente *espiritual* e para o ato do dom de si como amor propriamente *espiritual*. Ora, o quiasmo do espírito mostrou-nos acima o entrelaçamento da razão e da liberdade no único movimento do espírito. Assim, inteligência espiritual e amor espiritual se entrelaçam na unidade do *apex mentis*, o cimo mais alto da vida do espírito, onde a inteligência se faz dom à verdade que é seu bem, e o amor se faz visão do bem que é sua verdade[28].

Inteligência espiritual e amor espiritual se entendem, pois, aqui, não como procedendo de faculdades isoladas ou como atos isolados, mas segundo a sinergia que os faz passar um no outro. Não devem também ser entendidos como momentos privilegiados da vida do espírito em que este, por uma inspiração ou por uma sorte feliz, se eleva sobre os limites de sua atividade normal. Ao contrário, é a vida do espírito em sua estrutura e em seu movimento dialético essenciais que tem, na inteligência e no amor, o termo de

seu crescimento e seu fruto mais perfeito. Assim, a partir da presença do espírito-no-mundo, ou do evento histórico do espírito-no-homem[29], desenrola-se nos indivíduos e nas culturas a dialética dos estágios ou degraus da vida espiritual, que é o campo onde propriamente se encontram Antropologia filosófica e Filosofia da História[30]. Por sua vez, esses degraus podem ser descritos, e de fato o foram ao longo da história da filosofia, seja em termos de razão, seja em termos de liberdade ou amor, como degraus da *inteligência espiritual* ou do *amor espiritual*; mas sabemos que, na verdade, esses degraus se entrecruzam no roteiro da ascensão do espírito.

A vida da razão e da liberdade como crescimento da inteligência espiritual e do amor espiritual é, no espírito humano, ao mesmo tempo, a marca de sua finitude e o signo de sua participação à intelecção perfeita e ao amor perfeito do Espírito infinito. A finitude se manifesta no próprio fato de que a vida segundo o espírito é, em nós, um crescimento ou um desenvolvimento ou ainda, para usarmos a terminologia aristotélica, uma passagem da potência ao ato ou da capacidade ativa para agir à própria ação, ou seja, à identidade intencional em ato do *sujeito* e do *objeto* do agir, segundo a dialética do *em-si* e do *para-si*, explicada no capítulo anterior. Essa passagem da potência ao ato, marca da finitude do espírito, terá lugar, pois, seja se considerarmos o *ato* do sujeito, seja se considerarmos a *presença* do objeto. A identidade do *para-si* do sujeito e do *em-si* do objeto não é dada imediatamente — o que implicaria a infinitude do ato —, mas supõe, de um lado, a capacidade ativa do agir[31], distinta da essência do espírito e dela procedendo a modo de emanação[32], e, de outro, o ato que se identifica intencionalmente com o objeto, procedendo da capacidade ativa segundo o movimento real da passagem da potência ao ato[33] e, portanto, dela realmente distinto. Mas essa identidade supõe também a atualização, no sujeito ou no espírito finito, da inteligibilidade e da amabilidade do objeto, para que este possa estar presente, nos atos do conhecimento e do amor, *secundum modum cognoscentis et amantis*. A finitude do espírito humano, que é a finitude de um espírito-no-mundo, implica não só a distinção real do sujeito e de seu objeto, mas a *exterioridade* do objeto como inteligível e amável, ou seja, a potencialidade do objeto com relação ao ato do espírito que o acolherá pela inteligência ou a ele se inclinará pela liberdade. Em outras palavras, o espírito finito no

homem, ser-no-mundo, comporta-se diante de seu objeto como *receptivo*, e essa receptividade implica um processo, a um tempo psicológico e gnosiológico, de *assimilação* do objeto cognoscível e amável pelo sujeito.

É justamente na caracterização da estrutura ontológica desse processo e, portanto, no plano de uma ontologia do conhecimento e do amor, que se traçam os dois grandes paradigmas que presidem à evolução da filosofia clássica no Ocidente: o platonismo e o aristotelismo ou, em sua transcrição cristã, o agostinismo e o tomismo. Esses dois grandes paradigmas desenham-se sobre o fundo comum da metafísica do Espírito[34], e aí estão seus pressupostos: a transcendência do *Noûs* (Espírito) e sua identidade com o inteligível perfeito[35], e a participação da atividade intelectiva humana à intuição absoluta do *Noûs*. Os dois paradigmas separam-se na explicação da união da inteligência e do inteligível no *noûs* humano. Na tradição platônica, essa união é explicada pela intuição (*nóesis*) do inteligível em ato (*noetón*) que subsiste como idéia separada do sensível (*eidos choristón*). Na tradição aristotélica, a união é explicada pela atividade da inteligência (*noûs o pánta poieîn*) que opera, no sensível apreendido pela imaginação, a atualização do *inteligível em potência*, nele imanente como *forma* ou estrutura[36]. À dialética ascendente que culmina na *inteligência espiritual* corresponde a dialética ascendente que culmina no *amor espiritual:* inaugurado no *Banquete* de Platão, esse entrelaçamento das duas dialéticas se apresenta, ao longo da filosofia ocidental, como um dos fios condutores fundamentais da reflexão filosófica sobre o homem[37].

Vamos considerar aqui, em algumas de suas formas históricas na filosofia clássica e no destino que lhe coube na filosofia moderna, a estrutura ascendente do espírito que subjaz à *inteligência espiritual*, lembrados de que seu fruto normal é o *amor espiritual*, vindo a simbiose de inteligência e amor a constituir o cimo mais alto da vida do espírito.

É sabido que toda a tradição filosófica designa como os dois limites extremos da atividade cognoscitiva no homem a *sensação* e a *intelecção* (*aísthesis* e *nóesis*, *sentire* e *intelligere*). Mas esses dois pólos não permanecem em equilíbrio estático. Entre eles se estabelece uma tensão ou um campo de forças, segundo o qual ora o *inteligível* é atraído para o pólo do *sensível*, que se apresenta

então como regulador de toda a atividade cognoscitiva (como nas diversas formas de sensismo e empirismo), ora o *sensível* é atraído para o pólo do *inteligível*, no qual teria lugar a única forma válida de conhecimento (como nas diversas formas de idealismo). Ora, a unidade estrutural do ser humano, tal como acabamos de demonstrá-la, mostra-nos a impossibilidade da primazia exclusiva a ser atribuída a um desses pólos e o desequilíbrio que dela resultaria. Mas mostra-nos igualmente que as linhas de força do campo do conhecimento humano, em sua orientação normal, apontam para a direção ascendente que conduz do *somático* ao *noético-pneumático* pela mediação do *psíquico*. Na verdade, essa trajetória é percorrida nos dois sentidos[38], pois o movimento primordial de subida ao inteligível reverte, na atividade normal do conhecimento, ao seu ponto de partida no sensível, a fim de que se complete o ciclo do processo cognoscitivo, e o conhecimento humano possa ser um conhecimento *real* do mundo exterior[39]. No entanto, o *élan* profundo do conhecimento o impele na direção da intuição intelectual pura, da *nóesis*, na qual se consuma a união intencional do inteligente e do inteligível. Mais ainda, esse mesmo *élan* é o que tende a transpor as fronteiras do conhecimento distinto para aspirar a uma união inefável com seu objeto, como acontece exemplarmente no neoplatonismo, que se eleva à posição de um Uno transcendente e absoluto para além do *Noûs* e da dualidade nele implicada de sujeito e objeto[40].

O ritmo da inteligência espiritual pode ser representado, portanto, como oscilando entre a necessária circulação do sensível ao inteligível e do retorno ao sensível de um lado, e o *élan* para a plena intuição intelectual, do outro. A tradição filosófica exprimiu esse ritmo na forma de degraus ou momentos, ou ainda formas do conhecimento, definindo a linha de continuidade de um único movimento característico do homem como *zôon logikón*.

Precedida pelas oposições pré-socráticas entre conhecimento intelectual e conhecimento sensível[41], vamos encontrar na célebre comparação da linha, proposta por Platão para seriar as formas do conhecimento[42], a primeira expressão do *tópos* que se tornará clássico, sobre a divisão e hierarquia dos tipos de conhecimento que, por sua vez, designam a estrutura do espírito em sua vertente cognoscitiva. Essa divisão se fará ora atendendo à tipologia dos saberes segundo o critério da evidência e da certeza do conhe-

cimento, correspondendo à perfeição ou cognoscibilidade de seu objeto, como na divisão platônica da linha ou na divisão aristotélica das ciências[43], ora atendendo aos estágios do processo cognoscitivo e aos atos que os caracterizam, como a seriação que Platão propõe na *Carta VII*[44] para situar o conhecimento filosófico; ou, ainda, os estágios da constituição do conhecimento científico propostos por Aristóteles nas *Segundas Analíticas*[45].

Estabelecer um esquema ou modelo do processo do conhecimento que anteceda e prepare sua forma reputada a mais alta — a *inteligência espiritual* — torna-se tarefa que todos os grandes sistemas do pensamento clássico julgam dever cumprir; e que, em clima mental diverso e atendendo a diversa motivação sistemática, será assumida pela filosofia moderna. Este problema está, de resto, entrelaçado com o problema das "formas de vida" (*trópoi tou bíou*) que ocupa um lugar central na ética e na espiritualidade antigas e encontra aí sua solução canônica na afirmação da primazia da vida contemplativa (*bios theoretikós*) sendo, como tal, transmitido à teologia cristã[46]. A inversão de direção que a filosofia moderna operou no vetor clássico *práxis* → *theoría* não suprimiu o problema, mas fez surgir outro de temerosa complexidade, e ao qual o hegelianismo tentou dar a mais radical solução: qual a forma de *theoría* capaz de ser assumida na absolutização da *práxis*[47]? E qual o destino da inteligência espiritual nessa nova concepção do conhecimento humano?

Assim, o problema da inteligência espiritual como problema de uma hierarquização estrutural das formas do conhecimento humano permanece como sendo, talvez, o problema mais fundamental que orienta, ao longo da história da filosofia, o eixo noético da Antropologia filosófica, abrangendo o próprio problema da oposição idealismo-realismo que passou a ser dominante na filosofia moderna[48]. O problema da inteligência espiritual acabou por adquirir formas clássicas de expressão[49] e, entre elas, aquela cuja história pode ser considerada a mais rica e cuja significação atinge mais profundamente o cerne da questão de um critério ordenador da complexidade estrutural do conhecimento humano. Referimo-nos à questão da dualidade entre "razão" (*ratio*) e "inteligência" (*intellectus*), cujos múltiplos desdobramentos é possível acompanhar desde o seu aparecimento com a distinção platônica entre "discurso" (*diánoia*) e "intuição" (*nóesis*) na comparação da linha.

3. *Formas históricas da inteligência espiritual*

O pensamento clássico nos oferece três variantes célebres dessa dualidade entre "razão" (discursiva) e "inteligência" (intuitiva), cuja influência se faz sentir poderosamente no curso ulterior da filosofia ocidental: a concepção *neoplatônica*, a concepção *agostiniana*, que transpõe para a teologia cristã de expressão latina a temática neoplatônica, e a concepção *tomista*[50], que recolhe a tradição greco-latina, filosófica e teológica do problema. Cada uma dessas concepções merece uma breve análise, pois sua presença está no centro do problema da *inteligência espiritual*, tal como aqui o consideramos.

a. O neoplatonismo, em sua expressão canônica em Plotino, apresenta-se como uma confluência e uma síntese de toda a noética antiga e, ao mesmo tempo, como o lugar de passagem para aqueles que serão os desenvolvimentos futuros, medievais e modernos, do problema da *inteligência*[51]. A concepção plotiniana insere-se, porém, num quadro ontológico e cosmológico muito mais vasto do que o traçado pelas fronteiras da antropologia. Plotino é o herdeiro da dialética platônica e, portanto, da rigorosa distinção entre o sensível e o inteligível, assim como da idéia da Dialética como caminho de ascensão do sensível para o inteligível, tal como Platão a expusera no *Banquete*, na *República* e no *Fedro*[52]. Essa ascensão, em Plotino, vai do sensível ao inteligível e, finalmente, dirige-se ao Uno inefável. Ela se apresenta como o ponto de chegada da metafísica grega do Espírito (*Noûs*)[53], e insere-se numa representação hierárquica da realidade que já então se constituíra como um dos paradigmas que irão dominar todo o curso do pensamento ocidental[54]. Na visão plotiniana da hierarquia ontológica, o homem pode ser considerado o traço de mediação entre o sensível e o inteligível, mas essa posição mediadora não define sua natureza originária. Na verdade, a origem do homem ou sua gênese ontológica obedece à lei da processão de todas as coisas do Uno e, segundo essa lei que se refere, de resto, à inspiração mais genuína da ontologia platônica, a processão se desdobra em duas grandes fases, constituindo as duas ordens do ser, a ordem *inteligível* e a ordem *sensível*[55]. O homem participa da ordem inteligível na medida em que de lá procedem as almas singulares, às quais caberá então a tarefa — única verdadeiramente importante para o homem — de para lá retornar por meio da purificação que as liberta do sensí-

vel[56]. É esse caminho da "conversão"[57] que irá caracterizar o itinerário da "inteligência espiritual" no homem, pelo qual ele retorna ao mundo inteligível, sua verdadeira pátria, e no qual se revela sua verdadeira essência. Do conhecimento sensível à intuição do Uno, o caminho da alma cognoscente percorre os estágios da impressão sensível, da percepção e do sentimento, da paixão e da memória, da consciência-de-si e do conhecimento discursivo e, finalmente, da intuição[58]. Entre o domínio do sensível e a fina ponta da intuição, estende-se o campo do conhecimento discursivo. Cabe-lhe uma função necessária com relação ao conhecimento sensível, pois é ele que distingue, coordena e exprime no conceito, articula no discurso e comunica na linguagem tudo o que chega à alma por meio dos sentidos. O conhecimento discursivo é, pois, um momento mediador ou um degrau na subida da alma da obscuridade do sensível para a claridade do inteligível.

No entanto, o conhecimento discursivo é imperfeito e transitório: ele aponta, em sua orientação mais profunda e essencial, para a intelecção pura e para o retorno ao Uno para além da intelecção.

Desse modo, a ascensão intelectual plotiniana tem em mira alcançar um ápice trans-intuitivo e, nele, consumar-se misticamente na união com o Uno[59]. Essa polarização da "inteligência espiritual" pela mística permanecerá como um dado fundamental na evolução posterior do problema da estrutura noética do espírito. Ela é a chave de uma das leituras possíveis da filosofia dos *Diálogos* platônicos[60] e, na rigorosa expressão que lhe dá Plotino, constitui-se em referência obrigatória na reflexão filosófica que assume como tema a vida segundo o espírito.

b. O caminho que leva do plotinismo ao **agostinismo** desenrola-se sob o signo da continuidade e da ruptura. É o caminho que assinala, na Patrística do século IV, a passagem do neoplatonismo pagão ao neoplatonismo cristão[61]. De um lado, a comunidade de um mesmo clima intelectual e espiritual une as duas visões do mundo; de outro, separa-as a ruptura do sistema neoplatônico clássico com a introdução, nele, de categorias incompatíveis com seus postulados fundamentais como as de criação, pecado, graça e fé. No termo desse processo de trabalhosa assimilação cristã do neoplatonismo, marcado dramaticamente pelas controvérsias trinitárias e cristológicas do século IV, situa-se a obra genial de Sto. Agostinho. Como e em que medida foi o neoplatonismo re-

cebido e assimilado por Agostinho e quais os traços permanentes que imprimiu em seu pensamento? Eis aí uma questão que continua sendo discutida e para a qual sempre são propostas novas soluções[62].

Em textos bem-conhecidos, o próprio Agostinho proclama sua dívida e sua gratidão para com Plotino e os neoplatônicos, e sua formação filosófica traz a marca profunda dessa dívida[63]. Assim, uma visível homologia pode ser encontrada, de um lado, entre a estrutura neoplatônica da alma e do espírito e os degraus da ascensão intelectual que ela torna possível, e, de outro, a estrutura noética da alma humana segundo Agostinho bem como os passos de sua ascensão para as alturas da "inteligência espiritual". A diferença essencial entre os dois modelos de "inteligência espiritual" reside na ontologia que lhes é subjacente e que é, em Plotino e no neoplatonismo pagão, uma ontologia *emanatista*, em Agostinho e no neoplatonismo cristão uma ontologia *criacionista*[64]. Sobre a pressuposição desta essencial diferença encontramos, em Sto. Agostinho, uma transposição ricamente matizada do modelo neoplatônico da "inteligência espiritual" e na qual se apresentam indissoluvelmente unidas as suas dimensões filosófica, teológica e mística.

O problema da estrutura hierárquica da alma e do espírito bem como dos degraus da ascensão espiritual pela inteligência e pelo amor é um *locus* clássico da bibliografia agostiniana[65]. Como fundamento da antropologia de Sto. Agostinho encontramos sua teoria do conhecimento que se apresenta como uma recepção e reelaboração da teoria platônica das Idéias[66]. Recepção no que diz respeito à natureza das Idéias, que Agostinho define como *principales formae quaedam vel rationes rerum stabiles atque incommutabiles quae ipsae formatae non sunt ac per hoc aeternae ac semper eodem modo sese habentes*; e reelaboração no que diz respeito ao "lugar" das Idéias que Agostinho, seguindo o ensinamento do médio e do neoplatonismo, coloca na mente divina: *quae in divina intelligentia continentur*[67]. Por sua vez, a teoria das Idéias, implicando a posição do inteligível puro como objeto supremo do conhecimento, tem como conseqüência a gradação dos atos e hábitos cognoscitivos segundo a sua proximidade ou distância com relação ao mundo inteligível; e foi obedecendo a este critério que Platão estabeleceu a escala das formas do conhe-

nhecimento na comparação da linha. Por outro lado, se o mundo das Idéias é a própria Inteligência divina, a orientação teocêntrica dos graus do conhecimento apresenta-se como conseqüência necessária da teoria das Idéias em sua transposição agostiniana. Para Sto. Agostinho essa conseqüência não era, de resto, senão a tradução intelectual de sua experiência existencial de Deus ou de sua "conversão[68]. Desse modo, a teoria das Idéias e a orientação essencialmente teocêntrica do dinamismo do conhecimento conjugam-se para constituir o eixo central que dá consistência e sentido à concepção agostiniana da *inteligência espiritual*. Na questão *De Ideis* Agostinho distingue duas vias de acesso ao conhecimento das Idéias: a primeira, que poderemos denominar *reflexiva*, mostra-nos a existência das Idéias inferida necessariamente da ordem racional do mundo e das razões específicas segundo as quais os seres se distinguem em classes diversas: razões essas que não podem existir senão na mente do Criador e às quais convém justamente o nome de Idéias[69]; a segunda via é propriamente *intuitiva*, e para nela progredir é necessário que a inteligência purifique seu olhar interior e se una a Deus pelo amor: assim, iluminada pela luz inteligível que flui da fonte divina, contemplará nessa luz as Idéias como "razões eternas" (*rationes aeternae*) dos seres[70].

É, pois, sobre o fundamento da teoria das Idéias em sua forma exemplarista (as Idéias na mente divina como paradigmas das coisas criadas) e da doutrina da *iluminação* que Agostinho faz repousar sua concepção da *estrutura* do espírito enquanto cognoscente (estrutura *noética*) e enquanto livre (estrutura *pneumática*), bem como do *itinerário* do espírito que sobe pelos degraus do conhecimento e do amor até o Inteligível supremo e o Bem supremo — Deus. Assim sendo, o conceito agostiniano da *inteligência espiritual* pode ser analisado a partir de dois pontos de vista: o ponto de vista *estático*, que enumera os níveis ou patamares do conhecimento e do amor que lhe corresponde, assim como as características próprias de cada um deles; e o ponto de vista *dinâmico*, que acompanha os estágios da ascensão do sujeito cognoscente e amante ao longo desses níveis[71].

Se considerarmos mais particularmente a atividade *noética* do espírito do ponto de vista *estático*, ou seja, segundo a sua estrutura, e será possível distinguir, segundo Agostinho, a *forma*, o *hábito* e o *ato* próprios de cada nível. Desde o ponto de vista da forma,

além do conhecimento sensível, por meio do qual nos chega a notícia do mundo exterior[72], podemos distinguir a *fé*, a *razão* e a *inteligência*. As relações entre essas três formas, cujo estudo constitui um dos temas clássicos da bibliografia agostiniana, tecem-se segundo uma circularidade dialética ou um recíproco condicionar-se que, como é o caso da *fé* que (entendida num sentido mais amplo do que a fé como virtude infusa teologal)[73] ao mesmo tempo precede a *razão* e é condicionada pela *razão*[74], e da *razão* que, igualmente, é pressuposta pela *inteligência* e é elevada pela *inteligência* ao nível de uma *ratio superior*[75]. A *inteligência* enfim, ou *intellectus*, é a forma mais elevada do conhecimento e tem por objeto as verdades eternas, sendo essencialmente contemplativa[76].

Do ponto de vista do *hábito*, a distinção estabelecida por Sto. Agostinho tem em vista, de um lado, a *ciência* (*scientia*), que se exerce no domínio da *razão* e, de outro, a *sabedoria* (*sapientia*) que é própria da *inteligência*. A primeira se ocupa com as coisas temporais, a segunda com as realidades eternas[77]. Sobre a ciência paira, no entanto, a ameaça de ceder à vã curiosidade (*curiositas vana*)[78] ou de se tornar uma falsa ciência se não se submeter à regra da sabedoria[79]. Por fim, se tivermos em vista os *atos* que caracterizam a *razão* e a *ciência* de um lado, a *inteligência* e a *sabedoria* de outro, os primeiros se orientam, segundo a sua destinação própria, para o campo da *ação*, os segundos voltam-se para a fruição da *contemplação*, sendo que a primazia da contemplação estabelece entre eles a hierarquia que traduz a superioridade da *sabedoria* sobre a *ciência*[80].

O itinerário do espírito ou a consideração de sua atividade noética do ponto de vista *dinâmico* constitui para Sto. Agostinho, dada a orientação essencialmente teocêntrica de sua experiência espiritual e de seu pensamento, um tema sempre presente e sempre retomado e aprofundado. Diversos são os roteiros e os estágios desse itinerário propostos na obra agostiniana[81], sendo o mais célebre aquele descrito nas *Confissões*, que percorre um caminho traçado pela intenção da *inquisitio*, que deve ser coroada pela *inventio*; ou pela *exercitatio scientiae* como via para a *sapientia*[82]. Por outro lado, esse itinerário é traçado obedecendo a uma lógica interna que é, justamente, a lógica da fé[83], não devendo ser esquecido que se trata de uma lógica *sobrenatural* cujo *princípio* é o dom gratuito de uma *iluminação* que procede de Deus e de um

amor que Ele inspira. Obedecendo fundamentalmente a essa lógica, Sto. Agostinho propõe diversos modelos para o caminho da *inteligência espiritual*. Alguns refletem imediatamente a sua experiência, como é o caso para o roteiro das *Confissões* e, nele, para a célebre narração da "visão de Óstia"[84], onde a estrutura neoplatônica da ascensão dialética é suprassumida na experiência mística da visão de Deus como vida eterna[85]. Já nos *Soliloquia*, o caminho para a contemplação como ato da sabedoria é traçado segundo o modelo da alegoria da Caverna, de Platão[86]. Entre as outras passagens mais conhecidas nas quais Agostinho descreve o caminho da ascensão intelectual tendo como termo a sabedoria e seu ato próprio, a contemplação, convém mencionar o texto do *De quantitate animae*[87] no qual o roteiro acompanha os estágios da grandeza da alma, dilatando-se para tornar-se *capax Dei*; e o texto do *De doctrina christiana*[88] no qual, desenrolando-se sob a ação da graça, o caminho para a sabedoria avança através dos sete degraus das virtudes, correspondendo aos sete dons do Espírito Santo[89] e progredindo assim do temor de Deus à sabedoria.

Pela riqueza e complexidade dos motivos que nela se entrelaçam, a concepção agostiniana da *inteligência espiritual* estava fadada a exercer influência profunda sobre a espiritualidade, a teologia e a filosofia do Ocidente. Ela será uma das marcas da presença do agostinismo na evolução da cultura ocidental[90].

c. De Sto. Agostinho a Sto. Tomás de Aquino, iremos assistir a uma profunda reorientação do universo conceptual da teologia cristã, que será provocada sobretudo pela progressiva entrada dos escritos aristotélicos nas escolas do Ocidente latino a partir do século XII. Essa reorientação estará plenamente definida na obra de Tomás de Aquino, na qual o fundamento filosófico da teologia não será mais o neoplatonismo e sim o aristotelismo. No entanto, a reformulação de princípios e categorias que constituem o solo filosófico da reflexão teológica, bem como a mudança da conjuntura histórica e do clima cultural, não deve ocultar a continuidade assegurada pela mesma fé e pela convergência profunda de intuições fundamentais[91].

Essa continuidade se manifestará de modo particularmente notável na concepção da *inteligência espiritual* e na gradação hierárquica da estrutura noética do espírito, por ela implicada. A estrutura do espírito deve refletir, por sua vez, a ordem ascenden-

te da realidade que vai da matéria ao espírito ou, noeticamente, do sensível ao inteligível ou à Idéia, segundo um modelo henológico (redução do múltiplo ao uno)[92], que tanto Agostinho como Tomás de Aquino recebem da tradição platônico-aristotélica consagrada pelo neoplatonismo. O modelo henológico (ou henocêntrico) é, assim, construído segundo a correspondência entre a ordem hierárquica da realidade e os degraus do conhecimento, e é nessa correspondência que tem seu fundamento a *inteligência espiritual*[93]. De Agostinho a Tomás de Aquino permanecem, pois, a mesma representação do mundo e as mesmas opções metafísicas fundamentais. Serão elas que permitirão a transposição tomásica das grandes articulações da noética agostiniana.

Ora, tal transposição tem lugar de modo mais completo e brilhantemente original justamente na concepção da inteligência espiritual. É verdade que essa expressão não pertence à terminologia usual de Sto. Tomás[94]. Mas toda a teoria do conhecimento do Doutor Angélico pode ser considerada à luz de seu genial repensamento da *intelligentia spiritualis* agostiniana, e não parece temerário afirmar que esse foi o campo onde a *intentio Augustini* foi mais profundamente captada e assimilada por Tomás de Aquino[95]. As grandes categorias agostinianas, na tensão intacta de sua polaridade original (*intellectus-ratio, ratio superior-ratio inferior sapientia-scientia*), são assumidas por Sto. Tomás numa estrutura de pensamento fundamentalmente aristotélica, porém atravessada inteiramente pelo dinamismo henocêntrico que Agostinho herdou do neoplatonismo mas transcreveu rigorosamente numa perspectiva teocêntrica. É nesse sentido que a teoria tomásica do conhecimento pode ser chamada propriamente um tratado da *inteligência espiritual*. Tentemos esboçar as grandes linhas desse tratado mostrando, ao mesmo tempo, o sentido da inflexão que Sto. Tomás imprime na visão agostiniana.

O melhor caminho para acompanhar a inflexão tomásica das linhas do universo agostiniano é justamente aquele no qual, tendo assinalado os pontos de partida diferentes, vamos finalmente nos encontrar na convergência dos dois itinerários de reflexão. No que diz respeito à questão que nos ocupa, ou seja, a da estrutura noética do espírito, esses dois pontos de partida são representados, em Agostinho, pelo terreno de uma antropologia existencial e *concreta*, e em Tomás de Aquino pelo terreno de uma antropologia ri-

gorosamente *ontológica*[96]. Com efeito, são categorias de natureza ontológica[97], elaboradas segundo os procedimentos de uma análise metafísica do real, as que são utilizadas por Tomás de Aquino para expor a sua concepção da *inteligência espiritual*.

As linhas da metafísica tomásica podem ser traçadas a partir de diversos ângulos. Para que o conceito de *inteligência espiritual* possa ser posto em plena luz, parece de bom alvitre escolher o ângulo que se abre a partir da noção fundamental de *perfeição* ou *ato*. Com efeito, essa noção constitui indiscutivelmente um dos pontos cardeais do horizonte metafísico de Tomás de Aquino[98].

As origens da noção de *perfeição* ou *perfeito* (*téleion*) confundem-se com as próprias origens da filosofia grega[99], e ela irá tornar-se uma noção central da ontologia clássica na tradição platônico-aristotélica[100]. No entanto, a noção de "perfeito" na tradição filosófica grega está ligada à noção de "finito" ou "limitado" (*pepeirasménon*), denotando, assim, a completude ou excelência da natureza na plenitude de sua realização[101]. A perfeição é, portanto, ato (*enérgeia*), na medida em que leva a termo todas as virtualidades de uma natureza determinada: a norma ontológica dessa natureza será sua perfeição[102] e, como perfeita, ela alcança sua plena atualização[103]. O finitismo grego só será superado pela metafísica cristã do Deus pessoal, que é infinito na ordem da existência (*esse*) e, portanto, infinitamente perfeito. Assim, em Sto. Tomás, a infinitude divina e a perfeição infinita de Deus são corolários da proposição que identifica a essência divina com seu ato de existir: *Ipsum esse subsistens*[104]. Essa preeminência do ato de existir (*esse*) sobre toda forma[105] permite a Sto. Tomás operar uma inversão dialética no conceito grego de perfeição: a perfeição é, agora, atributo do infinito, sendo o finito essencialmente imperfeito[106]. O atributo da perfeição passa a ser, essencialmente, um atributo divino[107], e a perfeição divina mostra-se como o máximo absoluto na escala das perfeições, sendo inclusiva *secundum eminentiorem modum* da perfeição de todas as coisas[108].

É, pois, a partir do conceito de *perfeição* em sua acepção metafísica — que a torna uma noção transcendental, ou seja, logicamente conversível com a noção de ser[109] — que Sto. Tomás edifica sua visão da unidade hierárquica do universo, coroada pela infinitude absolutamente perfeita do *Ipsum esse subsistens*[110].

Duas categorias fundamentais sustentam o edifício conceptual da hierarquia dos seres segundo Tomás de Aquino: a categoria de *ordem* e a categoria de ***contigüidade ascendente***. A primeira, cuja origem deve ser buscada também na ontologia platônico-aristotélica[111], chega a Sto. Tomás por meio das duas fontes que mais abundantemente alimentaram seu pensamento teológico, a saber, Sto. Agostinho e os escritos pseudodionisianos. Em ambos a noção de ordem formula-se segundo as exigências de um rigoroso teocentrismo, e obedece à representação conceptual do movimento do *exitus* e do *reditus* das coisas com relação a Deus, representação que está subjacente à construção da *Summa Theologiae*[112]. Por outro lado, o universo ordenado de Tomás de Aquino é um universo sem rupturas, e sua contigüidade exprime-se no princípio que a tradição neoplatônica (Proclo e os escritos pseudodionisianos) lhe transmitiram e que o *Liber de Causis*[113] difundira na Idade Média latina. Esse princípio afirma a contigüidade vigente na escala dos seres explicando-a pelo contato entre o nível ontológico mais elevado de cada ser (ou sua perfeição mais alta) e o nível ontológico inferior (ou a perfeição menos elevada) do ser que imediatamente o segue na escala ascendente dos seres[114]. Trata-se de um modelo imaginativo-conceptual, mas que permite pensar o universo como uma escala de perfeições crescentes, prolongando-se uma na outra e levando à sua plena explicitação a intuição platônico-pitagórica do *kósmos*[115].

A estrutura ordenada do universo segundo a escala das perfeições e sua convergência na perfeição infinita de Deus como Existente absoluto (*Esse subsistens*) constituem o fundamento ontológico da ***inteligência espiritual*** segundo Sto. Tomás de Aquino[116]. Com efeito, sendo o conhecimento uma perfeição simples[117], e sendo o cognoscente intelectual coextensivo com o ser[118], à estrutura ontológica do universo segundo os graus de perfeição dos seres deve corresponder a estrutura noética do espírito segundo os graus de perfeição dos modos de conhecimento[119].

Sendo ato, todo conhecimento é perfeição, pois todo ato é perfeição: os dois conceitos são logicamente conversíveis. Assim, a correspondência transcendental entre o conhecimento intelectual e a universalidade do ser pode ser formulada como correspondência transcendental, vigorando analogicamente, entre o teocentrismo da escala de perfeições na ordem do *ser* e o teocentrismo da escala de perfeições na ordem do *conhecimento intelectual*. É esse o

fundamento da metafísica do conhecimento segundo Tomás de Aquino[120], e é sobre ele que repousa a grandiosa representação da dupla face do universo, segundo o plano da perfeição *real* e o plano da perfeição *inteligível* das coisas, planos que se correspondem e convergem para o Vértice absoluto em que *ser* e *ser conhecido* são idênticos e no qual preexiste, segundo o modo da inteligibilidade, toda a perfeição do universo[121].

Polarizados por essa identidade absoluta entre *ser* e *conhecer* — pelo Vértice divino do universo —, os graus do conhecimento finito, seja no sentido ascendente, seja no sentido descendente, distribuem-se entre os dois extremos que são o extremo inferior — a *sensação* no homem — e o extremo superior — a pura *intelecção* no anjo.

Juntamente com o princípio da ordem que preside a essa escala, nela vigora igualmente o princípio de *contigüidade*: a sensação, por seus atos superiores, que são os da *memória*, da *imaginação* e da *cogitativa*, está em contigüidade com os atos inferiores da faculdade intelectual, que são os atos da *razão* (*ratio*). Mas a faculdade intelectual por sua vez, por seu ato superior, a intelecção (*intellectio*), está em contigüidade com a pura intelecção angélica, sendo esta a que mais próxima está (proximidade da parte da criatura, infinita distância da parte do Criador: *maior similitudo, maxima dissimilitudo*) da intelecção absoluta de Deus. Assim, se considerarmos essa contigüidade ascendente do ponto de vista de seu termo absoluto, veremos que Sto. Tomás faz uso aqui do princípio, de origem platônica, que afirma a participação do que é imperfeito e móvel ao que é perfeito e imóvel[122]. Segundo esse princípio, a participação da inteligência criada à Inteligência divina é representada como o fluir da luz inteligível, procedendo de Deus, nas inteligências criadas, angélicas e humanas. Desse modo, Sto. Tomás articula a teoria agostiniana da iluminação com a noção aristotélica de *inteligência ativa* (*noûs o pánta poieîn*), numa síntese que pode ser considerada como forma exemplar da transposição tomásica da *intelligentia spiritualis* agostiniana[123].

Por conseguinte, a inteligência espiritual segundo Sto. Tomás, ou a vida segundo o espírito considerada do ponto de vista da vida segundo a inteligência, organiza-se de acordo com a ordem ascendente das faculdades cognoscitivas e de seus respectivos hábitos e atos que, como vimos, é uma ordem teocentricamente orientada. A direção de seu progresso é dada, assim, pela conformação sem-

pre maior à Verdade primeira, que permanentemente ilumina a inteligência finita em sua busca da verdade[124]. Sendo *teocêntrica* em seu finalismo mais profundo, a vida segundo o espírito enquanto vida inteligente é, pois, *teomorfa* em sua atividade mais elevada, pois a *forma* de sua verdade ilumina-se em seus traços definitivos ao receber, segundo um modo participado e finito, a luz da Verdade divina[125].

É, pois, segundo uma circularidade causal em que Deus é Princípio e Fim, imanente a todos os passos do itinerário da inteligência finita, que se define essencialmente o ritmo vital da *inteligência espiritual* de acordo com a doutrina de Sto. Tomás[126]. Obedecendo à direção do vetor ontológico que os orienta, esses passos descrevem um *itinerarium mentis in Deum* que evoca o *itinerarium* boaventuriano, não obstante o fato de que o itinerário tomásico possa ser descoberto já no plano da análise filosófica, que mostra sua direção fundamental inscrita na própria estrutura ontológica do espírito finito.

É igualmente a análise filosófica, recolhendo elementos seja da tradição aristotélica, seja da tradição neoplatônica (essa reinterpretada teologicamente por Sto. Agostinho e pelo Pseudo-Dionísio), que permite a Sto. Tomás integrar harmoniosamente em sua concepção da estrutura do espírito humano as distinções clássicas entre "razão" (*ratio*) e "inteligência" (*intellectus*), "razão inferior" (*ratio inferior*) e "razão superior" (*ratio superior*), "ciência" (*scientia*) e "sabedoria" (*sapientia*). A doutrina aristotélica dos "hábitos" (*héxeis*) será o instrumento conceptual que permitirá a Sto.Tomás situar corretamente essas distinções no movimento total da vida segundo o espírito em sua vertente intelectual. Ela permitirá definir plenamente a direção e o ritmo da inteligência espiritual de acordo com a ordenação estrutural da *ratio* para o *intellectus*, da *ratio inferior* para a *ratio superior* e da *scientia* para a *sapientia*.

Depois da tese célebre de Pierre Rousselot em 1908[127], a distinção entre *intellectus* e *ratio* tornou-se modernamente um tema central na interpretação do pensamento de Sto. Tomás. Ela foi objeto de pesquisas minuciosas e acuradas que levaram em conta seja os matizes da terminologia, seja a fixação definitiva do pensamento tomásico nos textos mais tardios a respeito[128]. Em sua caracterização mais geral, a *ratio* diz respeito às operações dis-

cursivas de nossa faculdade intelectual, sendo o seu hábito próprio a *scientia*; o *intellectus* diz respeito às operações intuitivas ou contemplativas, e seu hábito próprio é a *sapientia*[129]. O *intellectus*, ou o princípio intelectivo pelo qual a razão humana está em contigüidade com a inteligência angélica e participa analogicamente da Intelecção absoluta de Deus, é, assim, o princípio e o termo da operação da *ratio*, sendo esta a operação propriamente humana do conhecimento intelectual, ou seja, sua operação discursiva e raciocinativa[130]. A intuição está no princípio e no fim do discurso[131]. Ela suprassume o discurso em seu dinamismo teocêntrico, seja como ato do *intellectus speculativus*, seja como ato do *intellectus practicus*[132].

A estrutura da atividade noética do espírito humano considerada como *vida segundo o espírito* ou, segundo a terminologia que aqui estamos adotando, como *inteligência espiritual*, é constituída, de acordo com a doutrina de Sto. Tomás, pela circularidade causal que une o *intellectus* e a *ratio*, e pelas relações que se estabelecem entre os hábitos da *sabedoria* e da *ciência*, esta voltada para as realidades temporais e mundanas, aquela para as realidades eternas e divinas[133]. No interior da *ratio*, a primazia do domínio da ciência caracteriza a *ratio inferior*, ao passo que o voltar-se para o domínio da sabedoria caracteriza a *ratio superior*[134].

Com Sto. Tomás de Aquino, a concepção clássica da *inteligência espiritual*, cujas linhas fundamentais foram traçadas por Platão, encontra sua expressão mais ampla e mais coerente. A dialética ascendente de Platão, representada pedagogicamente na comparação da linha[135] e na alegoria da Caverna, alcança, no rigoroso teocentrismo de Sto. Tomás, uma definitiva significação ontológica, cujas repercussões antropológicas são igualmente profundas e imprimem afinal, à concepção clássica do homem, sua feição definitiva[136].

4. *Destino da inteligência espiritual na filosofia moderna*

Ao considerar, seguindo a linha que percorre toda a filosofia clássica, a *inteligência espiritual* como a forma mais alta do conhecimento intelectivo humano, temos visto que ela coroa a estrutura noética do espírito avançando, em linha ascendente, do conheci-

mento do mundo sensível à contemplação do puro inteligível. Temos visto igualmente que, em seu desenvolvimento ao longo da filosofia antigo-medieval, de Platão a Sto. Tomás de Aquino, a inteligência espiritual supõe uma correspondência ou homologia entre a perfeição do ato do conhecimento e a perfeição de seu objeto, de modo que a inteligência espiritual venha a ser, finalmente, a contemplação pura (*nóesis* ou *theoría*) do inteligível puro (*noetón*)[137]. Estabelece-se, por conseguinte, em virtude dessa correspondência, uma estrutura hierárquica dos atos do conhecimento intelectual no homem, determinada pela hierarquia dos graus de perfeição no ser. Na concepção antigo-medieval, a inteligência espiritual é regida, pois, pela primazia do objeto ou do inteligível sobre o sujeito ou sobre o ato intelectivo do homem. Essa primazia é o fundamento da concepção clássica da contemplação (*theoría*), bem como da exigência de uma identidade absoluta do intelecto (*Noûs*) e do inteligível (*noetón*) na Inteligência primeira que é também o supremo Inteligível[138]. Em outras palavras, a concepção antigo-medieval da inteligência espiritual pressupõe que a abertura transcendental do espírito finito à infinitude do ser (*capax entis*) implique sua ordenação estrutural ao Espírito infinito (*capax Dei*): é na linha dinâmica dessa ordenação que a inteligência espiritual se exerce como *theoría* (contemplação) do ser ou como *prótê philosophía* (Metafísica) e como *theoría* (contemplação) de Deus, ou como *theologia*[139].

Na aurora da filosofia moderna, assistimos à instauração, por obra de Descartes[140], de um novo paradigma metafísico que se estabelece justamente com a inversão dos termos do paradigma clássico. Nele a primazia, na ordem da fundamentação da inteligibilidade, passa a ser atribuída à *cogitatio*, segundo a terminologia de Descartes, ou ao *sujeito*, segundo a terminologia que ficou consagrada. Nessa inversão, assistimos, de fato, aos pródromos da chamada "revolução copernicana" que será levada a cabo por Kant. A interrogação que aqui nos ocupará formula-se nestes termos: qual o destino da *inteligência espiritual* nesse novo espaço metafísico onde a origem das coordenadas noéticas não é mais o Absoluto transcendente de inteligibilidade no qual se dá a *identidade* da inteligência e do inteligível e para o qual se ordena a inteligência humana em sua *diferença* com o inteligível, e sim a própria inteligência humana enquanto instauradora de uma nova ordem de inteligibilidade? Em outras palavras: a inteligência espi-

ritual poderá ainda subsistir quando desaparece a distinção aristotélica do *em-si* e do *para-nós* no domínio da inteligibilidade do ser, ou quando o *para-si* (a reflexão) do espírito finito ou do sujeito humano reivindica a tarefa titânica de instaurar o *em-si* inteligível do objeto?

Se aceitamos descrever a estrutura da Metafísica como estrutura *onto-teo-lógica* conforme propõe M. Heidegger[141], a questão que aqui se põe tem por objeto saber se a imanentização do *teológico* na *ontologia* do sujeito humano, reconhecida como linha de evolução da Metafísica moderna[142], oferece ainda lugar para a permanência do conceito de uma "inteligência espiritual" ou se esta, arrastada por sua vez na órbita da "revolução copernicana", não vem a ser finalmente absorvida na imanência do sujeito. Nesse caso, as formas de conhecimento que pretenderão ocupar, no desenrolar da filosofia moderna, o lugar e a atividade da antiga "inteligência espiritual" poderão ser vistas distribuídas numa seqüência cujo termo é a exaustão contemporânea das filosofias do sujeito e o conseqüente anúncio do "fim da Metafísica", isto é, do "fim da Filosofia"[143].

A substituição do paradigma platônico-aristotélico da Metafísica clássica, cuja chave de abóbada é justamente a concepção da "inteligência espiritual", pelo paradigma cartesiano da Filosofia moderna dentro do qual tem lugar sua dissolução e, presumivelmente, seu fim deve ser pensada como uma ruptura extremamente profunda, que atinge em seu âmago as raízes antropológicas do pensamento metafísico ou a idéia do homem implicada na atitude metafísica. Com efeito, a "inteligência espiritual" que, no campo filosófico, se exprime no exercício do pensar metafísico foi por nós definida como a atividade mais alta do homem segundo a sua estrutura noético-pneumática ou como a atividade mais alta da *vida segundo o espírito* como vida propriamente humana. Por conseguinte a "inteligência espiritual" e a Metafísica a ela adequada como sua expressão conceptual pressupõem no homem uma estrutura ontológica que permita, como acima se explicou, uma abertura da infinitude *formal* da razão e da liberdade para a infinitude *real* do Absoluto do ser. Em virtude dessa abertura, o homem deve ser considerado um ser *descentrado* com relação a si mesmo (ou trabalhado pela inquietação metafísica)[144], na medida em que tem seu *centro* mais profundo (*interior intimo*) no Absoluto transcen-

dente (*superior summo*). Ora, o paradigma da Metafísica moderna opera justamente uma *recentração* do sujeito em si mesmo e implica, por conseguinte, uma profunda rearticulação da estrutura ontológica do homem[145]. Nesse movimento de recentração assistimos, portanto, a um retorno sobre si da inteligência, a uma *reflexão*, no sentido estrito, da direção fundamental que lhe permite constituir-se como inteligência *espiritual*, reflexão que se tornará completa com o fechar-se do horizonte da transcendência por obra da crítica kantiana da razão pura. Do ponto de vista da concepção do homem, ou seja, do fundamento antropológico da Metafísica, que oferece igualmente o fundamento para a "inteligência espiritual", impõe-se, assim, o reconhecimento de uma *descontinuidade essencial* na curva de evolução da Metafísica ocidental provocada pela substituição do paradigma da Metafísica clássica pelo paradigma da Metafísica moderna. Essa descontinuidade irá incidir necessariamente sobre o problema da "inteligência espiritual", levantando a questão sobre o seu destino na filosofia moderna[146]. No momento em que o homem se libertava da "humilhação geocêntrica", segundo a qual, à *centração* física, sinal de abaixamento, correspondia a *descentração* metafísica; sinal de elevação, e relativizava o espaço, desfazendo-se da representação do *locus inferior*, ele operava a *recentração* metafísica de seu ser-no-mundo situando-se, como *sujeito*, no centro do universo inteligível[147].

Essa profunda rearticulação dos fundamentos antropológicos da Metafísica, tornando impensável a concepção da "inteligência espiritual" tal como anteriormente a definimos, dificilmente poderá ser explicada pelo modelo heideggeriano de interpretação da história da Metafísica ocidental, hoje amplamente acolhido pelos estudiosos. Em virtude da presença dominadora desse modelo na literatura filosófica contemporânea, convém dizer sobre ele uma palavra, pois a hermenêutica que lhe está subjacente incide de maneira direta sobre o problema do destino da "inteligência espiritual" na filosofia moderna.

Segundo Heidegger, no espaço metafísico aberto pela teoria platônica das Idéias, pode ser traçada uma linha contínua que leva pelo menos até Nietzsche. A tese heideggeriana fundamental, já presente em *Ser e Tempo*[148], ensina que, entre a ontologia clássica fundamental de proveniência grega e a ontologia moderna a par-

tir de Descartes, verifica-se, tão-somente, a transposição das categorias do *ente mundano* (*ousía*) para a esfera do *sujeito*, operada dentro da mesma *visão* (*noein*) e da mesma expressão (*légein*) do *ser* (*Sein*) que se manifesta como presença no *ente* (*Seiendes*). Apoiando-se nessa tese, Heidegger pretende colocar toda a Metafísica ocidental sob o signo do "esquecimento do ser", destino de um pensamento que tematiza o *ser* a partir do *ente* ou dos entes, e edifica uma ontologia dos entes finitos, coroada pela afirmação do *Ens summum*[149]. As vicissitudes na conceptualização do *Ens summum*, que vão desde a platônica Idéia do Bem ao Espírito Absoluto de Hegel e à Vontade de Poder de Nietzsche não alteram, aparentemente, o modelo ontológico fundamental, regido pela pressuposição da *presença* (*Anwesen*) do Ser no ente, à qual corresponde a intuição dessa presença como ato supremo e propriamente metafísico da inteligência[150]. Em suma, para Heidegger, ao se fixar obstinadamente na *evidência* do Ser que se mostra no *ente*, a Metafísica deixa necessariamente no esquecimento a questão original e mais profunda do *sentido* ou da verdade do Ser. Por conseguinte, a "inteligência espiritual", do *noûs* platônico ao *intellectus* tomásico, permanece no âmbito desse esquecimento, no qual se aprofundam seus sucedâneos nas modernas filosofias do sujeito. Esse, segundo Heidegger, o destino do Ser na Metafísica, desenrolando sua história como história de sua errância e do ocultamento de seu sentido[151]. Por outro lado, ao interpretar essa história, segundo a leitura que dela faz Nietzsche, como história do "niilismo"[152], Heidegger entende pôr em evidência o destino inscrito no longo caminho do esquecimento do Ser, e que se manifesta finalmente na proclamação da *morte de Deus*: o deus da Metafísica que coroa a escala ascendente dos entes, e que a metafísica moderna define como *causa sui*[153]. O radical e decisivo confronto com Nietzsche tem como alvo, para Heidegger, trazer à luz a conseqüência última da história da Metafísica como história do esquecimento do Ser e da presença sempre mais dominadora do *ente*, com a conseqüente perda total do sentido e o advento do niilismo; e, assim, abrir talvez o caminho para a reproposição, desde a sua raiz mais profunda, da questão do Ser e do sentido[154].

Um pensamento complexo e profundo como o de Martin Heidegger, e que se entrega decidida e permanentemente à busca de um "outro começo", que seja um "passo atrás" (*der Schritt zurück*) com relação ao passo inicial da Metafísica[155], não pode,

evidentemente, ser discutido em poucas linhas. Pretendemos tão-somente mostrar aqui como a intenção fundamental de Heidegger, que permanece constante a partir de sua direção inicial e aprofundando-se cada vez mais em suas exigências ao longo de sua carreira de pensador, vem finalmente inserir-se no processo de dissolução da *inteligência espiritual* que acompanha o desenvolvimento da filosofia moderna.

Ao deixar inacabada sua primeira grande obra, *Sein und Zeit*, Heidegger reconhece a aporia a que o conduziu a tentativa de repropor a questão do Ser a partir da analítica existencial do *Dasein*. Com efeito, essa tentativa permanece, não obstante a explícita intenção do Autor, encerrada no âmbito da metafísica moderna da subjetividade[156]. A partir de *Sein und Zeit* o caminho de Heidegger é assinalado, por uma parte, pelo imenso esforço em pensar a Metafísica como história ou destino do esquecimento e do ocultamento do Ser e em levar a cabo a "superação" (*Überwindung*) da Metafísica como passagem para o pensamento original do Ser; e, por outra parte, pelo encontro decisivo com Nietzsche, que permite desvendar no *niilismo* o segredo da Metafísica e de sua história. Ora, a tarefa de pensar a verdade do Ser remontando às origens da Metafísica e fixando em plena luz o desfecho niilista de sua história parece ter permanecido inconclusa no âmbito da Filosofia e, mesmo, ter-se mostrado inexeqüível como tarefa filosófica. Compreende-se, assim, a migração final de Heidegger para o domínio da poesia e seu acolher-se à palavra do mito. Desse modo o "pensamento futuro", que deveria pensar o Ser mais originariamente do que a Metafísica[157], acabou por renunciar à linguagem da filosofia[158]. A transgressão dos limites da linguagem filosófica e a procura da linguagem poético-mítica prolongam o caminho que deveria conduzir ao pensamento do Ser e tentam penetrar na originariedade da diferença ontológica entre o Ser e o ente, na qual acontece o advir, a *Ereignis* do Ser na palavra humana. Se é verdade que Heidegger reabre, assim, o espaço do dizer original — o dizer do *mito* — fechado pela linha racionalista da Metafísica moderna[159], por outro lado, porém, seu pensamento assinala uma das formas de dissolução da *inteligência espiritual* na filosofia moderna[160]. Com efeito, tendo ligado definitivamente o Ser a seu destino no tempo ou à história de seu "acontecer" (*Ereignis*) na abertura do *Dasein*, o pensamento heideggeriano torna inútil ou

sem objeto o *Noûs* ou a *mens* da tradição clássica, ou seja, a "inteligência espiritual" propriamente dita que é, no homem, a faculdade da ascensão transtemporal por meio da qual é atingida[161], no tempo e pela mediação do tempo, a eternidade do Ser absoluto[162].

A leitura heideggeriana da história da Metafísica ocidental termina, pois, com a proposta de uma "superação" (*Überwindung*) da Metafísica, o que significou concretamente, para Heidegger, um abandono do espaço filosófico e uma migração para o espaço da poesia e do mito, assim como outras tentativas de "superação" da Metafísica acabaram por proclamar sua *substituição* pela ciência, a política, a religião ou a arte[163].

Ora, se investigarmos a razão profunda dessa impossibilidade de permanência no espaço metafísico, veremos que ela se encontrará justamente na perda do sentido e do alcance da "inteligência espiritual", perda que começa a anunciar-se com a instauração cartesiana da metafísica da subjetividade. Procuremos mostrá-lo mais pormenorizadamente.

A "inteligência espiritual", de Platão a Tomás de Aquino, caracteriza-se, como vimos, por uma *descentração* na estrutura do conhecimento humano ao alcançar este seu estágio mais elevado, ou seja, ao fazer-se inteligência (*noûs*) e ao voltar-se para a intuição do inteligível enquanto tal (*noetón*). A descentração da estrutura noética do espírito traduz-se, nesse nível, por uma essencial abertura que impossibilita ao espírito fechar sobre si mesmo ou centrar em si mesmo o círculo de sua finitude que permanece, portanto, inconcluso e aberto. Essa abertura pode ser considerada em seu aspecto *formal*, que se exprime na concepção da idéia de *ser*[164]; e em seu aspecto *real* que se exprime na demonstração da existência do Existente supremo, que é também o supremo Inteligível[165]. A *descentração* do espírito abre, assim, o espaço de inteligibilidade no qual se exerce a *inteligência espiritual*, e é nele que a Metafísica se constitui necessariamente como *ontoteologia*. Ora, ao contrário do que pretendem seja os comentadores modernos da *Metafísica* de Aristóteles, seja a leitura heideggeriana da história da metafísica ocidental, a ontoteologia não traduz um dualismo insanável no campo da Metafísica, mas sim a dualidade estrutural entre o *formal* e o *real* que é constitutiva do conhecimento humano finito[166]. O círculo inconcluso da razão deixa aberta a saída para o espaço *formalmente* infinito da inteligibilidade

do ser, e é por ela que passa a *inteligência espiritual*. Sobrelevada (ou "suprassumida") pelo movimento da *inteligência espiritual*, a razão pode edificar, nesse espaço, as estruturas conceptuais do procedimento analógico que permitem a articulação da demonstração da existência do Infinito real como *Ipsum esse subsistens*[167] e a elevação contemplativa da inteligência ao Princípio da ordem e hierarquia do universo[168].

A desarticulação do espaço de inteligibilidade do ser e, conseqüentemente, do espaço no qual se inscreve o itinerário da *inteligência espiritual* — em suma, a desarticulação do modelo onto-teológico clássico como paradigma do pensamento metafísico — tem lugar justamente com o advento da razão cartesiana. Como tivemos a ocasião de observar, ao percorrermos a história das concepções do homem (ver supra, I p., c. 3, n. 2), Descartes opera uma inversão na ordem clássica do processo do conhecimento humano, que encontrara sua primeira representação na comparação platônica da linha, e as conseqüências dessa inversão serão as mais profundas no curso da evolução posterior do pensamento filosófico. Com efeito, o ponto de partida cartesiano é a consideração do *método* ou conjunto de regras capaz de ordenar retamente o conhecimento e, assim, ser o instrumento de uma "ciência universal" (*mathesis universalis*), compreendendo em seu âmbito, segundo uma ordem racional que procede metodicamente, todos os campos do conhecimento humano. Descartes substitui, portanto, ao horizonte universal do *ser*, pressuposto da gnosiologia clássica e no qual se apresentava em primeiro lugar o *ens sensibile*, objeto da Física, o horizonte do *pensável*, no qual se apresenta primeiramente o *ens ut cogitatum*, que será, exatamente, o objeto do método[169]. À *ousía* aristotélica se substitui o *objeto* cartesiano, e este vai implicar a primazia do *Eu cogitante* completando, no *Discurso do Método* e nas *Meditações*, a forma paradigmática de uma ontoteologia da subjetividade, com a qual tem início a Metafísica moderna[170].

Poder-se-ia objetar, no entanto, que a tradição antiga da *inteligência espiritual* encontra aparentemente um terreno de continuidade na doutrina cartesiana do conhecimento de Deus[171], sobretudo nas provas de sua existência desenvolvidas nas *Meditationes de prima philosophia*. Com efeito, é possível estabelecer uma analogia entre a profunda intuição de Descartes que afirma

a presença de Deus em nossa mente como causa única e necessária da idéia do Infinito em nós, e a dialética agostiniana do Deus *interior intimo et superior summo* ou a doutrina da iluminação divina de nossa inteligência pela mediação do "intelecto agente", segundo Sto. Tomás[172]. Por outro lado, a linha da tradição da *inteligência espiritual* parece prolongar-se na distinção cartesiana entre a incompreensibilidade de Deus e a sua cognoscibilidade[173], distinção que, na tradição clássica, abre à *inteligência espiritual* o campo metafísico do conhecimento analógico de Deus e o campo supra-racional da intuição mística[174].

Não obstante, a inspiração original da concepção cartesiana de Deus e as opções metafísicas que orientam o que se poderia denominar a vertente teológica do sistema de Descartes demonstram, justamente, que a inversão por ele operada no *ordo cognoscendi* sobre o qual repousa a tradição da "inteligência espiritual" provoca, de fato, uma ruptura profunda dessa tradição. Ela instaura um novo paradigma metafísico que não propicia mais à "inteligência espiritual" suas condições normais de exercício e que, entre outras conseqüências, não deixa mais nenhum caminho aberto para a passagem da filosofia à mística[175]. Com efeito, Deus aparece na ordem das razões que constituem a estrutura da ciência cartesiana precedido pela descoberta do *método* e pela certeza do *Cogito*. O espaço de emergência da idéia de Deus é o espaço do *ens ut cogitatum*, e esse espaço é orientado segundo uma estrutura bipolar, ou seja, de um lado pelo pólo da *certeza*, ou seja, pelo *Cogito*, de outro pelo pólo da *verdade*, isto é, pela idéia do infinito e por sua causa adequada, o Infinito real: Deus, a um tempo cognoscível e incompreensível. O espaço metafísico cartesiano apresenta, assim, uma singularidade notável: ele admite dois princípios primeiros, quais sejam o Eu cogitante, primeiro princípio do *ordo cognoscendi*, e o Deus causante, primeiro princípio do *ordo essendi*. Esses dois princípios se situam, no que diz respeito à sua cognoscibilidade, no interior da *cogitatio*. Como referi-los logicamente um ao outro, de modo a evitar o aparecimento de um círculo vicioso na ordem das razões? Eis um problema longamente discutido entre os estudiosos de Descartes e que não é o caso de aprofundar aqui. Qualquer que seja a solução que se lhe dê[176], é importante observar que coube justamente ao círculo cartesiano descrever o espaço lógico-metafísico dentro do qual irá prosseguir a evolução da filosofia moderna e no qual a "inteligência espiri-

tual" não encontrará mais seu lugar. De fato, a historiografia usual considera como situados à margem dessa evolução aqueles pensadores cujo ponto de partida situa-se fora do círculo cartesiano e que, portanto, não adotam os pressupostos da metafísica da subjetividade, sendo o primeiro desses pressupostos a exigência de que a *ordem das razões* se desenrole no terreno do ***ens ut cogitatum***, ou seja, no interior do círculo do *Cogito* e sob o céu sem nuvens da evidência[177].

A idéia de Deus que emerge das provas de sua existência que Descartes propõe — sejam elas as provas pelos efeitos da *3ª Meditação*, seja a prova *a priori*[178] da *5ª Meditação* — é que confere a essas provas a sua unidade, e ela difere profundamente da idéia de Deus alcançada e contemplada pela Metafísica clássica[179]. Para Descartes, Deus surge como implicado na *ordem das razões*, cujo fundamento gnosiológico é o *Cogito*, que é também o primeiro elo na cadeia do *ordo cognoscendi*. Somente enquanto conhecido nessa ordem de razões Deus se oferece como *fundamento ontológico*, primeiro princípio ou Causa primeira no *ordo essendi*. É, pois, finalmente, no interior do *ordo cognoscendi* que se entrelaçam os dois esquemas ontoteológicos presentes na estrutura da Metafísica cartesiana[180]. É sua concatenação que permite submeter Deus à ordem das razões, demonstrando sua existência e desvendando sua essência, submetendo-o, em suma, ao novo paradigma metafísico que tem no *Eu penso* o núcleo gerador de suas normas de inteligibilidade. Entre essas normas impõe-se como primeira aquela que postula uma causa adequada — ou uma razão de existir — para tudo que pode ser concebido por nós com uma idéia clara e distinta. Ora, esse é justamente o caso para a idéia de Infinito concebida clara e distintamente como antecedendo a idéia de finito e gozando, assim, de um conteúdo positivo: sua causa adequada só pode ser, portanto, o próprio Infinito formalmente existente, ou seja, Deus[181]. Desse modo, todo o problema do conhecimento de Deus se formula e se resolve no âmbito da imanência do sujeito pensante, não havendo aqui nenhum lugar para uma *ascensio ad Deum per scalam creaturarum*, construída com os degraus do conhecimento analógico, nem, portanto, para o conhecimento a um tempo demonstrativo e contemplativo de Deus *non solum secundum quod est in se sed eliam secundum quod est principium rerum et finis earum*[182]. Ora, esse é exatamente o ato da *inteligência espiritual* na ordem filosófica, tal como Sto. Tomás de Aquino o exerce na *Summa Theologiae*[183].

Enfim, vamos encontrar uma antecipação do destino que espera a "inteligência espiritual" na filosofia moderna, na concepção cartesiana da liberdade, formulada em oposição *per diametrum* à concepção de Tomás de Aquino, e que deve ser considerada uma das matrizes conceptuais da Metafísica moderna e da formação da ideologia da modernidade[184].

Na concepção de Sto. Tomás de Aquino, é possível pensar uma relação analógica entre a liberdade *finita*, como o é a liberdade humana, e a liberdade *divina*. Na primeira a *perfeição* se define pelo consentimento ao Bem, conhecido e amado, residindo a *imperfeição* na indiferença que é própria do livre alvedrio. Na segunda, reina a infinita perfeição, pois ela é *identidade* com o Bem e nela o livre alvedrio se compreende somente a partir da contingência dos objetos finitos que a ela se referem em seu existir[185]. Em Descartes desaparece a possibilidade de se estabelecer essa relação analógica. Liberdade humana e liberdade divina convergem na univocidade[186] do conceito de uma absoluta autonomia: no homem, enquanto a liberdade se encerra no absoluto de sua indiferença positiva — e, portanto, de sua infinidade — com relação a qualquer objeto[187]; em Deus, onde a identidade entre o entendimento e a vontade, identidade que não admite nem mesmo uma distinção de razão (*in ratione*), confere à liberdade divina uma absoluta indiferença e um supremo domínio sobre o seu objeto, sendo ela a criadora das verdades eternas cuja intrínseca inteligibilidade depende, portanto, do livre alvedrio divino[188]. Na verdade, a doutrina cartesiana da criação das verdades eternas representa a dissolução final da teoria platônica das Idéias em sua versão exemplarista, que presidiu ao desenvolvimento da síntese entre filosofia grega e teologia cristã. Essa dissolução já se anunciara no nominalismo tardomedieval, e com ela chega igualmente ao fim a trajetória histórica da *inteligência espiritual*, cujos primeiros passos acompanharam justamente, como vimos, o desenvolvimento da doutrina platônica do *Noûs*[189].

As linhas fundamentais da evolução da filosofia moderna estarão assinaladas pela "inversão metafísica" (H. Gouhier) levada a cabo por René Descartes nas coordenadas do espaço intelectual dentro do qual se inscreveram, de Platão a Tomás de Aquino, as grandes figuras do pensamento filosófico-teológico. É essa inversão que torna difícil, desde o simples ponto de vista historiográfico,

a admissão de uma continuidade da metafísica ocidental dentro da homogeneidade de uma mesma matriz ontoteológica, como pretende M. Heidegger. A concepção da *inteligência espiritual*, expressão, por excelência, do pensamento metafísico segundo a tradição clássica, é uma pedra de toque que permite comprovar a profunda descontinuidade introduzida pela inversão cartesiana na linha de evolução da metafísica ocidental. A "inteligência espiritual" define uma certa *figura* da razão e esta, por sua vez, uma certa *figura* do homem que permaneceu subjacente, convém lembrá-lo, à nossa elaboração das categorias estruturais do sujeito humano e à sua suprassunção dialética na categoria do *espírito*.

O desaparecimento, na idade cartesiana e pós-cartesiana que é a nossa, da "inteligência espiritual" como forma mais elevada do conhecimento filosófico coloca-nos diante da situação que evocamos na Introdução de nosso livro, qual seja a da dissolução da figura do homem elaborada ao longo da história do pensamento clássico. Tendo perdido seu centro de unidade — o *espírito* —, ela se fragmenta nos muitos modelos propostos pelas chamadas ciências humanas, e a filosofia parece em vão tentar reconstituí-la segundo novos paradigmas. Do ponto de vista de sua vertente antropológica, a filosofia moderna pode ser considerada uma incansável labuta — e, mesmo, uma verdadeira "gigantomaquia" tão grandiosa quanto aquela que Platão viu travada em torno do Ser[190] — para a conquista de um paradigma ontológico capaz de assegurar a unidade do homem, que se reconhece perdida com o desfazer-se do paradigma do *espírito* e de sua orientação transcendente, presentes na tradição da *inteligência espiritual*. De Espinoza a Nietzsche é essa a linha diretriz que nos permite acompanhar, como foi visto na 1ª parte de nosso livro, a evolução da concepção do homem na filosofia moderna e contemporânea. Natureza e História irão sucessivamente se apresentar, como sucedâneos do Ser, para cumprir a função de *primum logicum* e de *primum ontologicum* (segundo uma estrutura homóloga à do círculo cartesiano) na constituição da idéia filosófica do homem. Nessa idéia, portanto, a primazia deverá caber às categorias de *relação* que referem o homem à Natureza pelo fazer *técnico* e à História pelo agir *político*. Mas poderá o homem, sob o signo do *técnico* e do *político*, viver plenamente a *vida segundo o espírito*, que é a vida propriamente humana? Eis a interrogação decisiva que se levanta no coração de nossa cultura como interrogação infinita-

mente grave pesando sobre o nosso próprio destino. O difundir-se aparentemente irresistível do *niilismo ético* parece apresentar-se como resposta que, desesperando da filosofia pela voz dos corifeus da pós-modernidade, nega a própria questão, dissolvendo-a na proclamação exasperada do universal não-sentido. Tal a situação com que se defronta hoje a Antropologia filosófica, e que deverá constituir o horizonte temático da III e da IV partes de nosso Curso.

NOTAS

1. O adágio, em sua forma latina, é *vivere viventibus est esse*: ver Aristóteles, *De Anima*, II, 4, 405 b 13, citado por Sto. Tomás, *Summa Theol.*, Ia, q. 18, a. 2 *sed contra*. Sobre a equivalência entre *vivere* e *esse* em Aristóteles, que aparece já no *Protrético*, ver R. Brague, *Aristote et la question du monde*, op. cit., pp. 91-107.

2. Ver A. Forest, *La Vocation de l'Esprit*, op. cit., pp. 99-136.

3. Os dois termos percorrem, entrelaçados, o desenvolvimento da metafísica do espírito desde os tempos platônicos, e convergem para a noção hegeliana de "autodeterminação" (*Selbstbestimmung*) em suas duas vertentes: a Lógica e o Espírito. Ver B. Lakebrink *Die europäische Idee der Freiheit*, I, *Hegels Logik und die Tradition der Selbstbestimmung*, Leiden, E. J. Brill, 1968, Einl., pp. 1-83.

4. Sto. Tomás distingue o *homo interior* quando prevalece na apreciação do homem a *pars intellectiva*; e o *homo exterior* quando prevalece a *pars sensitiva*. Ver *Summa Theol.* Ia, q. 75, a. 4, ad 1um.

5. Ver *Summa Theol.*, Ia, q. 18 a. 2 c.

6. Scheler, no entanto, restringindo o conceito de *vida* à esfera do biológico propriamente dito, opõe rigorosamente *vida* e *espírito*, sem dúvida para distanciar--se do vitalismo reinante em sua época. Ver M. Dupuy, *La philosophie de Max Scheler: son évolution et son unité*, Paris, PUF, 1959, I, pp. 326-326. Na concepção aristotélica da vida como *ato imanente* (*enérgeia*), o espírito não se opõe à vida, mas é sua realização suprema. Scheler conserva a noção aristotélica de *enérgeia*, mas separando-a da *vida*, para caracterizar o *espírito*.

7. Ver H.-E. Hengstenberg, *Philosophische Anthropologie*, op. cit., pp. 137-182.

8. Ver H. C. Lima Vaz, *Escritos de Filosofia*, II. *Ética e Cultura*, op. cit., pp. 54-58.

9. Ver *Escritos de Filosofia*, II, *Ética e Cultura*, op. cit., pp. 110-118; uma tentativa brilhante de recuperar a noção de virtude na Ética contemporânea é a de A. MacIntyre, *After Virtue*, Notre Dame, Indiana, University of Notre Dame Press, 1981, e, mais recentemente, *Whose Justice? Which Rationality?*, University of Notre Dame Press, 1988. Uma tradução brasileira desta última obra está sendo preparada para a coleção "Filosofia", Loyola, São Paulo.

10. É pertinente aqui a distinção entre "atos do homem" (*actus hominis*) e "atos humanos" (*actus humanus*), utilizada por Sto. Tomás de Aquino, *De Virtutibus in communi*, q. un. a. 4, c., sendo os segundos aqueles que são orientados a fins propriamente humanos. O ato espiritual é o ato *humano* por excelência.

11. O conceito de "essência" (*Wesen*) designa aqui uma noção pré-científica e pré-filosófica, sendo a primeira captação intelectual das coisas pelo espírito.

12. Ver H.-E. Hengstenberg, *Philosophische Anthropologie*, op. cit., pp. 140, 147-148.

13. À unidade simples da "essencialidade" corresponde a unidade simples do "ato espiritual": ver Hengstenberg, op. cit., p. 148.

14. Não no sentido *psicológico*, mas *ontológico*, que designa a reflexividade como constitutivo essencial do espírito: reflexividade *absoluta* ou identidade na diferença no Espírito infinito; reflexividade *relativa* ou diferença na identidade, no espírito finito.

15. Hengstenberg define a simplicidade do ato pela simplicidade da "essencialidade", à qual ele é correlativo (op. cit., pp. 148-153). Correta do ponto de vista *fenomenológico*, essa definição supõe, no entanto, o enraizamento do ato na estrutura *ontológica* do espírito, ou no movimento dialético pelo qual ele suprassume as estruturas espácio-temporais do corpo e do psiquismo.

16. Essa transtemporalidade do ato espiritual é analisada por Hengstenberg do ponto de vista do fenômeno por ele denominado *transposição anamnética*, interpretação fenomenológica da *anámnesis* ou reminiscência platônica (ver op. cit., pp. 153-160). A *anámnesis* designa, aqui, a permanência da identidade do ato na mudança e variação de seus condicionamentos psicofísicos. Por essa *transposição anamnética* o ato espiritual, exercendo-se no tempo, transcende o tempo, pois se refere à "presencialidade" (*Gegenwärtigkeit*) das essencialidades e de sua ordem, que constituem seu horizonte objetivo. Ver op. cit., p. 156.

17. Ver E. Coreth, *Was ist der Mensch?*, op. cit., pp. 81-86; e H.-E. Hengstenberg, op. cit., pp. 163-164.

18. São esses os dois momentos estruturais do espírito, que serão conceptualizados como *razão* e *liberdade*.

19. A estrutura do "fenômeno originário" (*Urphänomenalität*) do ato é descrita por Hengstenberg, op. cit., pp. 160-165. Põe-se aqui o clássico problema da distinção entre a essência da alma, suas potências e seus atos, sobre o qual adiante voltaremos.

20. Sobre o conceito de "pessoa" em Scheler e sobre o seu pretenso "atualismo", ver M. Dupuy, *La philosophie de Max Scheler*, op. cit., pp. 339-367. O problema da pessoa será tratado na Conclusão de nosso Curso.

21. Ver Aristóteles, *Met.* IX, 8, 1050 a 21-b 3; e o luminoso comentário de Sto. Tomás, *in IXm Met.*, lec. 8 (nn. 1862-1865 Cathala); ver ainda *Summa Theol.*, Ia, q. 18, a. 3 ad 1um; q. 85, a. 2 c. Sobre o sentido da distinção aristotélica ver R. Bubner, *Handlung, Sprache und Vernunft*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1976, pp. 70-73.

22. *Summa Theol.*, Ia, q. 18, a. 2 c.

23. Ver Aristóteles, *Met.* XII, 7, 1072 b 26-30; Tomás de Aquino, *Summa Theol.* Ia, q. 18, a. 3 c.

24. Delineia-se aqui o problema da imortalidade pessoal, que será tratado na última parte do curso.

25. Ver M. Blondel: *En fait, l'esprit reste un mystère en noûs, il est ce qui ne peut être achevé par noûs et ce qui comporte, ce qui appelle d'être achevé par Dieu:* **initium aliquod creaturae quod Deus ipse perficiet** (*La Pensée*, II, op. cit., p. 319).

26. Essa indigência essencial e esse anelo pela plenitude em Deus, plenitude que Sto. Agostinho denomina *regio ubertatis*, encontram uma expressão de admirável beleza e profundidade na célebre página das *Confissões* que narra o "êxtase

de Óstia". Ver *Conf.*, IX, cap. 10, e P. Henry, *La vision d'Ostie*, Paris, Vrin, 1938; H. Noronha Galvão, *Die existentielle Gotteselkenntnis*, op. cit., pp. 98-100.

27. O termo *agápe* não pertence à linguagem filosófica, mas, em sua acepção de "amor desinteressado", provém dos escritos neotestamentários e da tradição teológica cristã. Em sua acepção filosófica, significa o ato supremo da liberdade, o dom de si como manifestação mais plena da ordenação do espírito ao bem. Sobre a noção neotestamentária e, particularmente, pauliniana de *agápe* ver V. Warnach, *Agape: die Liebe als Grundmotiv del neutestamentlichen Theologie*, Düsseldorf, Patmos Verlag, 1951.

28. Essa temática é eminentemente platônica, e encontra sua expressão clássica no *Banquete* e na *República*; ver supra, p. 11, c. 3, n. 83. Ela exprime, como acima já observamos, a indelével matriz platônica da metafísica do Espírito. Sua transposição teológica se dará na doutrina agostiniana da fé e da caridade: *amor veritatis, amor velus*. Ver H. Noronha Galvão, *Die existentielle Gotteserkenntnis*, op. cit., pp. 243-251. Sobre o *apex mentis* ver S. Boaventura, *Itinerarium mentis in Deum*, I, 6.

29. Com efeito, do ponto de vista da inteligibilidade transcendental ou filosófica da história e da dialética do acontecer histórico, esse é o evento histórico primordial e fundante, pois não há como pensar o ser histórico senão como ser espiritual, na síntese de razão e liberdade que se encarna no *kairós* histórico. Ver M. Müller, *Erfahrung und Geschichte*, op. cit., pp. 233-760. Sobre o problema da história ver infra, III, cap. 2.

30. Como "história da consciência" ou como "fenomenologia do Espírito" esse tema tornou-se clássico no Idealismo alemão e forneceu o fundamento conceptual sobre o qual se construíram as filosofias da História a partir de Hegel. É igualmente sobre esse terreno que se podem pensar dinamicamente as relações entre Espírito e Natureza, e o devir da Natureza convergindo para o limiar do Espírito. Ver A. Silva-Tarouca, *Weltgeschichte des Geistes: Naturentfaltung als Geisteserfüllung*, op. cit., III. Teil.

31. *Dynámeis* ou *potentiae activae*.

32. Ver *Summa Theologiae*, Ia, q. 77, a. 6 c.; a. 7 ad 1m: *per quamdam resultationem*.

33. Ver supra, II, cap. 3, n. 38. Essa questão diz respeito à estrutura ontológica do espírito finito e foi objeto de vivas discussões no século XIII. Uma exposição magistral do problema e da solução que lhe dá Tomás de Aquino encontra-se em A. Forest, *La structure métaphysique du concret selon Saint Thomas d'Aquin*, 2ª ed., Paris, Vrin, 1956, pp. 256-275; para a exposição do problema das "faculdades" do ponto de vista da fenomenologia do "ato espiritual" ver H.-E. Hengstenberg, *Philosophische Anthropologie*, op. cit., pp. 173-180.

34. Como mostrou H.-J. Kramer em sua obra já várias vezes citada sobre a origem da metafísica do Espírito.

35. Esse tema, como é sabido, conhece uma evolução complexa até alcançar, no Platonismo médio, a afirmação da plena identidade da Inteligência suprema, como *tópos tôn eidôn*, com o inteligível.

36. Sobre os dois paradigmas, ver J. Moreau, *De la connaissance selon Saint Thomas d'Aquin*, Paris, Beauchesne, 1976, pp. 49-60. Sobre agostinismo e tomismo ver E. Przywara, *Augustin: passions et destin de l'Occident*, op. cit., pp. 105-115. E,

ainda, E. von Ivanka, *Plato Christianus: Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1964, p. 56.

37. É sabido que essa polaridade inteligência-amor manifesta-se fundamentalmente como dinamismo de ascensão para um *apex mentis et cordis*, desde que nos disponhamos a dar ao termo *inteligência espiritual* um sentido abrangente, ou seja, o da inteligência que floresce em amor e arrasta toda a alma na contemplação e no dom, como se exprime Platão numa passagem célebre: *assim, dando as costas com toda a alma ao perecível, até que ela se torne capaz de sustentar a contemplação do ser e do que é o mais luminoso no ser: a este, acaso nao chamamos o Bem?* (Rep., VII, 518 c). A Platão faz eco Sto. Agostinho: *tota charitate, quod intelligit, diligit* (*De Vera Religione*, XXI, 58; *Oeuvres*, t. VIII, p. 1081). Sem admitirmos essa polaridade e esse dinamismo ascendente é difícil entender a estrutura da experiência espiritual dos grandes místicos cristãos. Ver, por exemplo, sobre a experiência de Inácio de Loyola, H. C. Lima Vaz, "Discrição e Amor: sobre a eleição inaciana nos Exercícios", ap. *Cadernos de Espiritualidade inaciana* (Itaici), 3 (1990): 32-50.

38. Sobre o duplo movimento da ascensão-descida na estrutura do homem como espírito-matéria, ver E. Przywara, *Deus semper maior: Theologie der Exerzitien*, I, Friburgo em B., Herder, 1938, pp. 50-52; do ponto de vista da temporalidade do ser finito ou da dialética da simultaneidade e da sucessão, o mesmo esquema ascendente-descendente é exposto por J. B. Lotz, *M. Heidegger et Saint Thomas d'Aquin*, op. cit., pp. 172-215.

39. Aspecto realçado na teoria tomásica da *conversio ad phantasma: Summa Theol.*, Ia, q. 84 a. 7 e lugares paralelos. Ver B. Lonergan, *Verbum: Word and Ideas in Aquinas*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1970, pp. 25-33.

40. Para uma exposição sucinta e clara desse aspecto do plotinismo ver J. Moreau, *Plotin et la gloire de la philosophie antique*, Paris, Vrin, 1970, pp. 183-199.

41. Por exemplo, na oposição parmenidiana entre *alétheia* e *dóxa*, ou na oposição democrítica entre conhecimento "legítimo" (*gnesfe*) e "obscuro" (*skotíe*).

42. Ver Platão, *Rep.*, VI, 509 e-511 c. Para uma interpretação dessa passagem célebre e dos problemas nela presentes ver R. Robinson, *Plato's earlier Dialectics*, Oxford, Clarendon Press, 1953, pp. 180-201.

43. A propósito da divisão platônica e aristotélica do saber ver as páginas clássicas de A. Mansion, *Introduction à la physique aristotélicienne*, 2ª ed., Lovaina-Paris, Institut Supérieur de Philosophie, 1946, pp. 122-205. Em Platão esse problema retorna nas "doutrinas não-escritas" como concepção de uma gradação dos níveis do ser. Ver, a propósito, D. O' Meara, *Structures hierarchiques dans la pensée de Plotin*, Leiden, Brill, 1975, pp. 9-18.

44. *Carta VII*, 342 a-d; a dialética platônica segundo esse texto percorre os seguintes estágios: *imagem, definição, essência, ciência*. Ver o comentário de V. Goldschmidt, *Les Dialogues de Platon: structure et méthode dialectique*, Paris, PUF, 4ª ed., 1988, pp. 1-12.

45. Ver *Anal. Post.*, II, 19, 99 b 17-100 b 17; Aristóteles distingue aí os seguintes estágios que conduzem à intuição dos primeiros princípios: *sensação, memória, experiência, arte, ciência*. Para um comentário autorizado dessa passagem, ver I. Düring. *Aristoteles: Darstellung und Interpretation seines Denkens*, Heidelberg, Carl Winter, 1966, pp. 104-109.

46. Ver, sobre essa questão, uma indicação bibliográfica em *Escritos de Filosofia*, II, *Ética e Cultura*, op. cit., p. 67, n. 129.

47. Uma formulação desse problema, do ponto de vista da fundamentação teórica da Ética, pode ser encontrada em *Escritos de Filosofia*, II, *Ética e Cultura*, op. cit., pp. 113-118.

48. Na sua expressão clássica em Kant esse problema aparece, finalmente, submetido ao problema mais vasto de uma "arquitetônica" da Razão, tal como o próprio Kant a define (*KrV*, II, II, 2, 2, kap. 31).

49. A primeira parte da obra de J. B. Lotz, *Die Identität von Geist und Sein*, op. cit., pp. 5-122, é um desenvolvimento histórico do problema da relação espírito-ser, de Platão a Descartes, que pode ser lido do ponto de vista das concepções sucessivas da "inteligência espiritual".

50. Ou *tomásica*, já que nos referimos apenas ao pensamento de Sto. Tomás de Aquino.

51. Essa influência é atestada pela abundante bibliografia atual sobre Plotino e o neoplatonismo. Ver a IV parte da publicação coletiva *Le Néo-Platonisme* (Colloque de Royaumont, 1969), Paris, CNRS, 1971.

52. Ver Plotino, *Enéadas*, I, 3 (sobre a Dialética); sobre esse tema ver M. de Gandillac, *La Sagesse de Plotin*, Paris, Hachette, 1952, pp. 18-27.

53. A referência fundamental sobre essa questão é a obra de H.-J. Krämer, *Der Ursprung der Geistmetaphysik*, já várias vezes citada.

54. Ver D. O' Meara, *Structures hierarchiques dans la pensée de Plotin*, op. cit., pp.108-119.

55. Sobre a processão plotiniana ver o estudo clássico de J. Trouillard, *La procession plotinienne*, Paris, PUF, 1955; e M. de Gandillac, *La sagesse de Plotin*, op. cit., pp. 23-27, comentando *En.*, VI, 1, 2, 3 (sobre a geração do ser).

56. Uma exposição magistral da antropologia plotiniana é a de G. Reale, *Storia della Filosofia antica* (2ª ed.), Milão, Vita e Pensiero, 1979, vol. IV, pp. 574-605; os principais textos sobre a antropologia plotiniana foram recolhidos por C. J. de Vogel, *Greek Philosophy*, III, *The Hellenistic-Roman Period*, Leiden, Brill, 1959, pp. 498-516; a referência clássica é o primeiro tratado (de redação tardia) da *Primeira Enéada: peri toû ti to zoion kai tis o ánthropos*. Ver supra, I p., cap. 1 n. 7 e a bibliografia aí citada.

57. Sobre o sentido da "conversão" plotiniana, cujo caráter soteriológico distingue-se radicalmente do esquema gnóstico da "salvação" (dualismo metafísico bem-mal) e da "conversão" cristã (obra da graça), ver M. de Gandillac, op. cit., pp. 26-27; J. Moreau, *Plotin et la gloire de la philosophie* antique, op. cit., pp. 173-182; e, sobretudo, a obra fundamental de J. Trouillard, *La purification plotinienne*, Paris, PUF, 1955.

58. Sobre esses estágios, ver os capítulos claros e documentados de J. Moreau, *Plotin et la gloire de la philosophie antique*, op. cit., pp. 157-199; sobre a antropologia plotiniana do ponto de vista da estrutura noética do homem ver M. de Gandillac, *La Sagesse de Plotin*, op. cit., pp. 28-47.

59. Ver J. Moreau, *Plotin et la gloire de la philosophie antique*, op. cit., pp. 182-199; M. de Gandillac, *La Sagesse de Plotin*, op. cit., pp. 126-148 (sobre a dialética da

Inteligência e seu termo); e pp. 149-173 (sobre o conhecimento apofático do Uno). A referência clássica sobre o conhecimento místico em Plotino é R. Arnou, *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin*, 2ª ed., Roma, Presses de l'Université Grégorienne, 1967, e id., *Praxis et Theoria: étude de détail sur le vocabulaire et la pensée des Ennéades de Plotin*, ibid., 2ª ed., Roma Presses de l'Université Grégorienne, 1972. Sobre a distinção entre a dialética platônica e a dialética neoplatônica, ver E. Von Ivanka, *Plato Christianus*, op. cit., pp. 215-217.

60. Uma utilização brilhante dessa chave de leitura é a de A.-J. Festugière, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, op. cit.; sobre as reservas que essa leitura pode suscitar, ver H. C. Lima Vaz, "Conhecimento e Amor: sobre a ascensão dialética no *Banquete*", art. cit.

61. A recepção, assimilação e crítica do neoplatonismo pela teologia cristã constituem um fenômeno complexo e diversamente analisado e interpretado. A referência bibliográfica fundamental é o livro citado de E. von Ivanka, *Plato Christianus*.

62. Uma obra clássica sobre o assunto é a de C. Boyer, *Christianisme et néoplatonisme dans la formation de Saint Augustin*, Paris, Beauchesne, 1920. Depois dessa data uma rica bibliografia, apoiada em novos dados, fez avançar notavelmente a questão. Entre as contribuições mais conhecidas ao estudo deste problema convém citar: J. Guitton, *Le Temps et l'Eternité chez Plotin et Saint Augustin*, Paris, Boivin, 1933; P. Henry, *La vision d'Ostie*, Paris, Vrin, 1938; E. Gilson, *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, 2ª ed., Paris, Vrin, 1943; P. Courcelle, *Recherches sur les Confessions de Saint Augustin*, Paris, de Boccard, 1950; A. Mandouze, *Saint Augustin: l'aventure de la raison et de la grâce*, Paris, Études Augustiniennes, 1968; J. J. O'Meara, *La jeunesse de Saint Augustin: introduction à la lecture des Confessions*, tr. fr., Friburgo S.-Paris, Éd. Universitaires-Cerf, 1988.

63. Ver, por exemplo, *Conf.*, VII, c. IX; VIII, c. II; *De doctrina christiana*, II, XL, 60-61; *De Civitate Dei*, VIII, cc. 4-9; ver E. Gilson, *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, op. cit., pp. 142-145; sobre a formação filosófica de Sto. Agostinho, ver A. Solignac, "Doxographies et manuels dans la formation philosophique de Saint Augustin", ap. *Recherches Augustiniennes* 1 (1958): 113-148; id., "La formation philosophique d'Augustin", *Oeuvres*, XIII *(Les Confessions)*, Intr., pp. 85-112, Paris, Desclée, 1962. Sto. Agostinho recebe a tradição platônica pelos intermediários latinos que imediatamente o antecedem, Sto. Ambrósio e Mário Vitorino. Sobre este último e a intermediação de Porfírio nessa transmissão do neoplatonismo ao mundo latino, ver a obra fundamental de P. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, I, II, Paris, Études Augustiniennes, 1968 (sobre Agostinho, I, pp. 475-478); e ainda A. Mandouze, *Saint Augustin: l'aventure de la raison et de la grâce*, op. cit., pp. 459-536.

64. O modelo neoplatônico é construído sobre uma *metafísica da identidade* entre a alma e o divino; o modelo agostiniano sobre uma *metafísica da diferença* entre o Deus criador e a alma criada, o que introduz, na ascensão intelectual, a dimensão essencial e constitutiva da liberdade e do amor. Ver E. von Ivanka, *Plato Christianus*, op. cit., pp. 189-194, 214-218.

65. Foi em torno desse problema que E. Gilson organizou sua magistral *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, que é uma descrição do itinerário da alma para Deus segundo Agostinho, percorrendo os seguintes passos: 1. a busca de Deus pela inteligência (1ª parte); 2. a busca de Deus pela vontade (2ª parte); 3. a contemplação de Deus em sua obra (3ª parte).

66. O texto fundamental é a *quaestio 46* (*De Ideis*) do *Liber de diversis quaestionibus 83* (PL, XL, 29-31; *Oeuvres* X, Paris, Desclée, 1952, pp. 123-128). A questão *De Ideis* e as outras 82 situam-se entre 386 (volta à África) e 396 (episcopado).

67. *De Ideis*, 2 (*Oeuvres*, p. 124). Sobre as fontes e a significação da questão *De Ideis*, ver A. Solignac, "Analyse et sources de la question *De Ideis*", ap. *Augustinus Magister*, I, pp. 307-315, Paris, Les Études Augustiniennes, 1954; J. Pépin, "Augustin et Atticus: la question *De Ideis*", ap. *Herméneutique et Ontologie* (Hommage à P. Aubenque), Paris, PUF, 1990, pp. 163-168.

68. Sobre este aspecto da noética agostiniana, ver sobretudo o VI capítulo (*Sapientia*) da obra de H. Noronha Galvão, *Die existentielle Gotteserkenntnis bei Augustin*, op. cit., pp. 113-158.

69. Ver *De Ideis*, n. 2 (*Oeuvres*, X, p. 126).

70. Ver ibid. (*Oeuvres*, X, pp. 126-127). A teoria da "iluminação" é um dos capítulos mais discutidos da noética agostiniana, e não é aqui o lugar para expô-la. Fundamentalmente convém distinguir a iluminação divina que acompanha todo conhecimento da verdade, pois a Verdade absoluta preside, em nossa mente, a todo juízo verdadeiro; e a iluminação que torna possível a intuição das Idéias em sua fonte divina; essa é uma iluminação sobrenatural, própria da experiência mística, confortando e elevando a inteligência, purificada e movida pela caridade à contemplação da Verdade divina. Na primeira forma de iluminação, Deus é o Mestre interior de todos os espíritos (doutrina exposta sobretudo no *De Magistro*); na segunda, Deus é a luz interior dos espíritos que alcançaram a verdadeira sabedoria. Aqui situa-se a distinção entre a *cognitio matutina* (conhecimento da sabedoria) e a *cognitio vespertina* (conhecimento da ciência), exposta no *De Genesi ad litteram*, IV, c. 23, PL, 34, 312; *De Civitate Dei*, XI, c. 7, PL, 41, 322-323 e comentada por Sto. Tomás, *Summa Theol.* Ia, q. 58, a. 6 e 7. Sobre a questão ver E. Gilson, *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, op. cit., pp. 88-147; R. Jolivet, *Dieu, soleil des esprits*, Paris, Desclée, 1934; F. Cayré, *La Contemplation augustinienne*, Paris, Blot, 1928, pp. 142-194; ver igualmente as análises minuciosas de V. Warnach, "Erleuchtung und Einsprechung bei Augustinus", ap. *Augustinus Magister*, op. cit., I, pp. 428-450; sobre as fontes históricas da doutrina da iluminação, ver H. Somers, "Image de Dieu et illumination divine: sources historiques et élaboration augustinienne", ibid., I, pp. 451-462.

71. Evidentemente, essa distinção tem uma significação apenas didática, pois os níveis do conhecimento e do amor são também os *degraus* da ascensão para suas formas superiores.

72. A teoria agostiniana da sensação é minuciosamente exposta por E. Gilson, *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, op cit., pp. 73-87.

73. Sobre a fé como forma de conhecimento ver F. Cayré, *La Contemplation augustinienne*, op. cit., pp. 219-222; E. Gilson, *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, op. cit., pp. 31-47.

74. Ver E. Gilson, *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, op. cit., p. 34.

75. Ver o texto exemplar do *Sermo* XLIII, 3 (*Sermones de Vetere Testamento*, ed. C. Lambot, *Corpus Christianorum*, series latina, XLI, 509). A *ratio superior* caracteriza justamente a atividade da vida contemplativa. O termo "mente" (*mens*) compreende a razão e a inteligência. Sobre o vocabulário noético de Sto. Agostinho, ver E. Gilson, op. cit., p. 56, n. 1.

76. Ver F. Cayré, *La contemplation augustinienne*, pp. 225-233. Sobre a função diretriz (*rectrix*) do *intelectus* ver *Tractatus in Johannem*, XV, 19 (*Corpus Christianorum*, series latina, XXXVI, 157-158).

77. Ver *De Trinitate*, XII, 15, 25 (*Oeuvres*, XVI, 2ª parte, pp. 258-260). Os livros XII e XIII do *De Trinitate* são o *locus* clássico da doutrina agostiniana sobre a *scientia* e a *sapientia*. Ver E. Gilson, *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, op. cit., pp. 149-163. Deve-se notar que, enquanto conhecimento certo e indubitável, a sabedoria é uma espécie da ciência (Ver *De quantitate animae*, XXIII-XXVII; Gilson, op. cit., p. 150).

78. Ver, sobre a *vana curiositas*, o texto do *De Vera Religione* (XLIX-LIV, *Oeuvres*, VIII, pp. 162-180).

79. Sobre esse tema nas *Confissões* ver H. de Noronha Galvão, *Die existentielle Gotteserkenntnis bei Augustin*, op. cit., pp. 130-132; n. 26, pp. 336-337.

80. *Distat tamen ab aeternorum contemplatione qua bene utimur temporalibus rebus, et illa sapientiae, haec scientiae deputatur* (*De Trinitate*, XII, 14, 22; *Oeuvres*, XVI, 2ª parte, p. 250). Ver F. Cayré, *La contemplation augustinienne*, op. cit., pp. 31--44; E. Gilson, *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, op. cit., pp. 151-159.

81. Ver E. Gilson, op. cit., pp. 159-160.

82. Ver H. de Noronha Galvão, op. cit., pp. 14-15.

83. Ver os momentos dessa lógica propostos por A. Mandouze, *Saint Augustin: l'aventure de la raison et de la grâce*, op. cit., pp. 283-287; e os passos da *inquisitio Dei* na admirável passagem das *Enarrationes in Psalmos*, Ps. XLI, 7-10 (*Corpus Christianorum*, series latina, XXXVIII, pp. 464-468).

84. *Confessiones*, IX, c. 10.

85. Ver uma síntese da questão em A. Solignac, na sua edição das *Confissões* (*Oeuvres de Saint Augustin*, XIII, pp. 682-703), e, sobretudo, A. Mandouze, *Saint Augustin: l'aventure de la raison et de la grâce*, op. cit., pp. 665-714, que estabelece um paralelo com o texto das *Enarrationes in Psalmos*, Ps. XLI 7-8, (CC, series latina, XXXVIII, pp. 464-466) e com a experiência análoga da ascensão intelectual e mística narrada em *Conf.*, VII, 10-17, e que Agostinho situa na época de sua conversão (Milão, 386).

86. *Soliloq.*, 5, XIII, 22-23 (ed. Labriolle, *Oeuvres*, V, pp. 372-384). Comparar Platão, *Rep.*, VII, 514 a-517 a.

87. *De quantitate animae*, XXXIII, 70-76 (ed. Labriolle, *Oeuvres*, V, pp. 372-384).

88. *De doctrina christiana*, II, VII, 9-11 (*Corpus Christianorum*, series latina, XXXII, pp. 36-38).

89. Esses dois textos são comparados e comentados por E. Gilson, *Introduction à l'étude de Saint Augustin*, pp. 159-163; ver ainda os textos do *De Libero Arbitrio*, II, 13, e do *De Genesi contra Manichaeos*, I, XXV, 43.

90. Ver o capítulo denso e profundo de E. Przywara sobre "o agostinismo e seus conteúdos", em *Augustin: passions et destin de l'Occident*, op. cit., pp. 1729.

91. Essa *concordia discors* entre Sto. Agostinho e Sto. Tomás de Aquino é excelentemente exposta por E. Przywara, ibid., pp. 101-115.

92. *Comparatur autem intellectus ad scientiam sicut unum et indivisibile ad multa*, Sto. Tomás de Aquino, *In Ium Post. Anal.*, lec. 36, n. 11.

93. A propósito, ver F. Marty, *La perfection de l'homme selon Saint Thomas d'Aquin*, op. cit., pp. 171-174.

94. O termo *intelligentia* é usado por Sto. Tomás em sentido noético como, por exemplo, *intelligentia indivisibilium;* ver T. de Bergamo, *Tabula Aurea*, s. v. Sobre *intelligentia* ver *Summa Theologiae*, I, q. 79, a.10 c.; em *De Verit.*, q. 15, a. 1 ad 1um, o termo *intelligentia* se aplica ao ato do *intellectus* que alcança *aliquam cognitionem ipsius Dei*; nesse sentido é, propriamente, a inteligência *espiritual* em seu ato supremo. Sobre o uso do termo *spiritualitas* em Sto. Tomás ver J. P. Torrell, "*Spiritualitas* chez saint Thomas d'Aquin", ap. *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 73 (1989): 575-584. Sobre o termo *spiritus* ver R. Busa, *De voce* spiritus *in operibus S. Thomae Aquinatis*, Lessico Intelettuale Europeo, IV Colloquio Internazionale, Roma, ed. dell'Ateneo, 1983, pp. 191-222. O A. conclui (pp. 221-222) que o termo *spiritus* não é típico do léxico tomásico, tendo-o ele recebido e utilizado segundo as acepções comuns da cultura comum de seu tempo.

95. Sobre essa captação da *intentio profundior* de Sto. Agostinho por Sto. Tomás, ver o precioso opúsculo de A. Hayen, *Saint Thomas d'Aquin et la vie de l'Église*, Lovaina-Paris, Publications Universitaires-Desclée, 1952, sobretudo pp. 45-58.

96. Essas expressões são usadas por A. Forest ao estudar o problema da distinção entre a alma e suas potências no contexto da querela medieval entre agostinismo e aristotelismo. Ver *La structure métaphysique du concret selon Saint Thomas d'Aquin*, op. cit., p. 274.

97. Ou seja, cuja análise termina, *per viam resolutionis*, na noção de ser e nos primeiros princípios que dela derivam: ver *De Verit.*, q. 1, a. 1; *in IV Met.*, lec. 6, n. 605 etc. A antropologia "concreta" de Agostinho não significa, evidentemente, uma ausência da dimensão ontológica que é, no caso, a ontologia platônica, mas a ausência de sua explicitação formal e de sua utilização sistemática, como serão levadas a cabo por Sto. Tomás de Aquino com relação à ontologia aristotélica.

98. Não obstante o fato de não se encontrar, em Sto. Tomás, uma exposição sistemática sobre a noção de "perfeição". Ver F. Marty, *La perfection de l'homme selon Saint Thomas d'Aquin*, op. cit., p. X.

99. Ver G. di Napoli, art. "Perfezione", *Enciclopedia Filosofica* (Gallarate), 2. ed., vol. IV, pp. 1486-1495.

100. Os diversos sentidos de "perfeito" (*téleion*) são elencados por Aristóteles em *Met., delta* (V), 16, 1021 b 12-1023 a 3. Esse capítulo de Aristóteles é comentado por Sto. Tomás, *in IV Met.*, lec. 18, n. 1033-1043; sobre esse comentário de Sto. Tomás ver F. Marty, *La perfection de l'homme selon Saint Thomas d'Aquin*, op. cit., pp. 79-88.

101. Ver Aristóteles, *Met., delta* (V), 16, 1021 b 20-24; o "perfeito" é o "completo" em sua virtude própria (*katà to eidos tês oikeías aretês*).

102. Assim, segundo Platão (*Rep.*, VI, 504 c), o que é "imperfeito" (*atelés*) não pode ser tomado como medida ou norma (*métron*) do que quer que seja. Entende-se a medida ideal, que define a "essência" (*eidos*) da coisa. Uma lei imperfeita, por exemplo, é pensável e existe, mas não se pode dizer que ela defina a "essência" ou

o "ótimo" da ação que pretende regular. Dir-se-á que todas as leis humanas são imperfeitas. É verdade. Mas como considerá-las tais se não temos a *idéia* da perfeição da lei?

103. Ver Aristóteles, *Met., theta* (IX), 6, 1048 a 25-30; Sto. Tomás, *Summa Theologiae*, Ia, q. 4, c.: *Secundum hoc enim dicitur aliquid esse perfectum secundum quod est in actu: nam, perfectum dicitur cui nihil deest secundum modum suae perfectionis.*

104. Ver *Summa Theol.*, Ia q. 3, a. 4; sobre a infinitude de Deus, ibid., q. 7; *De Verit.*, q. 2, a. 2 ad 5um; *Contra Gentiles*, c. 43.

105. Ver *Summa Theol.*, Ia, q. 4, a. 1 ad 3 um; q. 7, a. 1 c.: *illud autem quod est maxime formale omnium est ipsum esse.*

106. *Summa Theol.*, Ia, q. 7, a. 1: ver a primeira objeção e sua resposta no corpo do artigo.

107. *Summa Theol.*, Ia q. 4; *Contra Gentiles*, I, c. 28; *De Verit.*, q. 2, a. 3.

108. Ver *S. Theol.*, Ia, q. 4, a. 2.

109. Ver a discussão minuciosa de F. Marty, *La perfection de l'homme selon Saint Thomas d'Aquin*, op. cit., pp. 66-79.

110. Ver a brilhante exposição de A. Forest, *La structure métaphysique du concret selon Saint Thomas d'Aquin*, op. cit., pp. 285-301.

111. Ontologia que se exprime na idéia clássica de *kósmos* e que Platão coroa com a teoria dos Princípios e Aristóteles com a teoria do Primeiro Motor.

112. Como é sabido, o esquema neoplatônico do *exitus-reditus* é profundamente modificado por Sto. Tomás que, no entanto, faz menção explícita desse movimento (*S. Theol.*, Ia, q. 2, Prol.; Ia IIae, Prol.). Sobre o problema da estrutura da *Suma Teológica* ver M. Seckler, *Le salut et l'histoire dans la pensée de Saint Thomas d'Aquin* (tr. fr.), Paris, Cerf, 1967, pp. 28-42 (discussão da bibliografia sobre o assunto) e O. H. Pesch, "Um der Plan der *Summa Theologiae: zu* Max Secklers neuem Deutungsversuch", ap. *Thomas von Aquin I* (hrsg. v. Kl. Bernath), Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellescaft, 1978, pp. 411-437.

113. O *Liber de Causis* é constituído por proposições extraídas da *Elementatio Theologica* de Proclo.

114. Esse princípio é formulado por Sto. Tomás em numerosas passagens de sua obra, e sua efetivação no universo é atribuída sempre à Divina Bondade: *semper fines primorum conjungens principiis secundorum* (*In lib. de Divinis Nominibus*, VII, *Opuscula*, ed. Mandonnet, II, p. 532). Esse texto é citado por J. Péghaire, *Intellectus et Ratio selon Saint Thomas d'Aquin*, Paris-Ottawa, Vrin-Institut d'Études Médiévales, 1936, p. 180, do qual tomamos a expressão "princípio de contigüidade" (p. 180, n. 2: discussão do princípio, pp. 178-184). Ver ainda J. Legrand, *L'univers et l'homme dans la philosophie dé Saint Thomas*, Bruxelas-Paris, Édition Universelle, 1946, 1, pp. 266-276; esse princípio já é exposto por Santo Tomás em sua lição inaugural (*principium*) como Doutor em Teologia na Universidade de Paris em 1256, comentando a passagem do Salmo 104 (Vulg.): *Rigans montes de superioribus suis; de fructu operum tuorum satiabitur terra.* Ver J. A. Weisheipl, *Tommaso d'Aquino: vita, pensiero, opere* (tr. it.), Milão, Jaca Book, 1988, pp. 107-109.

115. Ver Platão, *Górgias*, 507 e-508 a; sobre o universo tomásico como "unidade de ordem", ver A. Forest, *La structure métaphysique du concret selon Saint Thomas d'Aquin*, op. cit., pp. 276-304; e A. Silva-Tarouca, *San Tommaso oggi: tentativa di construire una metafisica esistenziale dell'ordine secondo San Tommaso D'Aquino* (tr. it.), Turim, Manetti, 1949, sobretudo o capítulo IV sobre o fundamento da construção da ordem (pp. 59-79).

116. É esse o fundamento que permite a Sto. Tomás traçar a quarta via para a demonstração da existência de Deus, de inspiração reconhecidamente platônica, e que pode ser considerada obra, por excelência, da *inteligência espiritual* (I, q. 2, a. 3 c.).

117. Ver *De Verit.*, q. 2, a. 1 ad 4um.

118. Segundo a proposição de Aristóteles freqüentemente citada por Sto. Tomás: *anima est quodammodo omnia* (*De Anima*, III, 8, 431 b 21; ver *Summa Theol.*, Ia, q. 14, a. 1 e passim). Daqui a tese da noção de ser como primeiro objeto da inteligência (*De Verit.*, q. 1, a. 1 c., e passim).

119. Ver A. Silva-Tarouca, *San Tommaso oggi*, op. cit., p. 82.

120. Ver a bibliografia citada supra, II p., c. 4, n. 23.

121. Ver o importante artigo de *De Veritate*, q. 2, a. 2, c.; *Contra Gentiles*, I, c. 47; J. Legrand, *L'univers et l'homme dans la philosophie de Saint Thomas d'Aquin*, op. cit., pp. 59-81.

122. *Semper enim quod participat aliquid et quod est mobile et quod est imperfectum preexigit ante se aliquid quod est per essentiam tale, et quod est immobile et perfectum* (*Summa Theol.*, Ia, q. 79, a. 4, c.; ver *De spiritualibus creaturis*, qu. un., a. 10 c. (*in initio*).

123. Ver *Summa Theol.*, Ia, q. 79, a. 4 c.; q. 84, a. 5, c. (*in fine*); *De Anima*, qu. un. a. 5 ad 6 um; a. 18, ad 11 um; sobretudo, *De spiritualibus creaturis*, a. 10, c, e *Contra Gentiles*, 11, c. 76. Sobre as discussões medievais em torno da interpretação da "inteligência ativa" de Aristóteles no campo temático das influências da doutrina agostiniana da "iluminação" e das teorias greco-árabes da Inteligência Separada, ver os trabalhos clássicos de E. Gilson, "Pourquoi Saint Thomas a-t-il critiqué Saint Augustin?", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen-Age*", 1 (1926): 5-127; id., "Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant", ibid., 4 (1929): 5-149; id. "Réflexions sur la controverse Saint Thomas-Saint Augustin", ap. *Mélanges Mandonnet*, I, pp. 371-383 (Paris, Vrin, 1930); ver, ainda, J. Chevalier, *Histoire de la Pensée*, II, pp. 770-771, Paris, Flammarion, 1955; A. Hayen, *L'intentionnel selon Saint Thomas*, 2ª ed., Paris-Bruxelas, Desclée, 1945, pp. 254-256.

124. Ver *In Boeth. de Trinitate*, q. 1, a. 1, ad 6 um; citado por A. Hayen, *L'Intentionnel selon Saint Thomas*, op. cit., p. 256, n. 2; todo o artigo trata da ilustração divina para o conhecimento da verdade; *Summa Theol.*, Ia, q. 11, a. 11 ad 3um.

125. Segundo o versículo do Salmo 4,7 (Vulg.), citado freqüentemente por Sto. Tomás nesse contexto: *Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine*.

126. A originalidade de Sto. Tomás, como demonstrou brilhantemente Gilson, consistiu em harmonizar, nos quadros da metafísica da participação, a causalidade divina com a atividade própria da inteligência da criatura intelectual à qual compete, na ordem da causalidade segunda que lhe é própria, dar ser e forma ao ato da inteligência. Ver *De spiritualibus creaturis*, a. 10, c. *in fine*, e J. Legrand, *L'univers*

et l'homme dans la philosophie de Saint Thomas d'Aquin, op. cit., II, pp. 40-51. Aplica-se aqui o princípio fundamental, que exprime uma das intuições diretrizes do pensamento tomásico: *detrahere ergo perfectioni creaturarum est detrahere perfectioni divinae virtutis* (*Contra Gentiles*, III, c. 69). Ver, a propósito, A. Forest, *La structure métaphysique du concret selon Saint Thomas d'Aquin*, op. cit., p. 300.

127. P. Rousselot, *L'intellectualisme de Saint Thomas*, 3ª ed., Paris, Beauchesne, 1936. Não parece exagerado afirmar que toda a demonstração da tese de Rousselot sobre o "intelectualismo" de Sto. Tomás, por ele brilhantemente resumida na introdução de seu livro (pp. III-XVIII), repousa sobre a distinção entre *intellectus* e *ratio*.

128. Dentre a bibliografia sobre o assunto, convém destacar as duas teses de J. Péghaire, *Intellectus et Ratio selon Saint Thomas*, op. cit., e de L. d'Izzalini, *Il principio intelletivo della ragione umana nelle opele di San Tommaso d'Aquino* (Analecta Gregoriana, XXXI), Roma, Università Gregoriana, 1943.

129. Na verdade, o hábito da *sapientia* comporta as operações tanto do *intellectus* como da *ratio*, segundo a especificidade própria de cada uma: o *intuitus* que é próprio do *intellectus*, e a *consideratio* ou *cogitatio* que é própria da *ratio*. Sobre essa questão ver J. Péghaire, op. cit., pp. 272-277.

130. Ver *Summa Theol.*, I, q. 58, a. 3 (conhecimento angélico e conhecimento humano).

131. Ver o capítulo profusamente documentado de J. Péghaire, op. cit., pp. 247--280: e L. d'Izzalini, op. cit., pp. 158-160; também B. Lonergan, *Verbum: Word ad Idea in Aquinas*, op. cit., pp. 46-75.

132. Sobre a circularidade dialética e a distinção entre o *especulativo* e o *prático* nas operações do *intellectus*, ver *Summa Theol.*, Ia, q. 79, a. 11 e ad 2um. Confrontando as concepções do ser em Sto. Tomás e M. Heidegger e pondo em relevo, nesse contexto, as relações entre *ser* e *tempo*, J. B. Lotz expõe excelentemente o tópico da dualidade entre *latio* e *intellectus*. A essas duas formas da operação intelectual se associa, como ápice do conhecimento sensível, a *vis cogitativa*. Lotz mostra então o dinamismo teocêntrico do processo do conhecimento humano em Sto. Tomás de Aquino: ver *Martin Heidegger et Thomas d'Aquin* (tr. fr.), op. cit., pp. 120-137. Adiante (pp. 195-196), Lotz mostra que a *ratio* não é outra *coisa senão o intellectus* submetido ao "fazer-se tempo" (*sich zeitigen*); o *intellectus* não é, em sua forma humana, senão a *ratio* elevando-se, desde o seu mais íntimo fundo, além do tempo e enraizando-se na eternidade.

133. Os textos clássicos de Sto. Tomás sobre essa questão são *De Verit.*, q. 15, a. 1 a 5, e *Summa Theol.*, Ia, q. 79, a. 8.

134. Ver *De Veritate*, q. 15, a. 2, e *Summa Theologiae*, Ia, q. 79, a. 9. Sobre o problema da ciência e da sabedoria na tradição filosófico-teológica do Ocidente, ver as admiráveis reflexões de J. Maritain, *Science et Sagesse* (1935) em *Oeuvres*, 1912-1939 (éd. H. Bars), Paris, Desclée, 1975, pp. 858-885; ver, sobretudo, pp. 871-879.

135. Ver *Rep.*, VI, 509 a-c.

136. Parece difícil, assim, aceitar a caracterização do pensamento de Sto. Tomás de Aquino como "antropocêntrica cristã", como propõem K. Rahner e J.-B. Metz. Ver o capítulo "Tomás de Aquino e o nosso tempo: o problema do fim do homem", em *Escritos de Filosofia*, I, *Problemas de fronteira*, op. cit., pp. 34-70. Sobre

o teocentrismo da inteligência segundo Sto. Tomás, ver J. Moreau, *De La connaisance selon Saint Thomas d'Aquin*, op. cit., pp. 124-130. Por outro lado, a crítica, de inspiração heideggeriana, da concepção tomásica do *esse* como primeiro nome divino, formulada por J.-L. Marion em *Dieu sans l'etre*, Paris, Communio-Fayard, 1982, pp. 109-123, parece padecer de uma ininteligência da verdadeira circularidade dialética entre *ens* e *bonum*.

137. Essa estrutura da "inteligência espiritual" é exposta num texto de Sto. Tomás de Aquino que é como o cimo de toda a filosofia antigo-medieval: *In XII libros Metaphysicorum, Proemium*. Ver uma discussão penetrante desse texto em S. Mansion, "L'intelligibilité métaphysique chez Saint Thomas d'après le Proemium du Commentaire de Saint Thomas à la Méthaphysique d'Aristote", ap. *Études aristotéliciennes*, Louvain-la-Neuve, Institut Sup. de Philosophie, 1984, pp. 509-522. Convém observar que, para Sto. Tomás de Aquino e para a concepção clássica da "inteligência espiritual", não é levada em conta a distinção ou oposição estabelecida pela crítica moderna depois de W. Jaeger, que vê a metafísica aristotélica dividida entre duas acepções, a primeira definindo como seu objeto as "substâncias separadas" (*ousíai choristaí*), a segunda definindo-o como o "ser enquanto ser" (*ón he ón*). Sobre essa distinção ver P. Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris, PUF, 1962, pp. 368-411, que põe em relevo a pretensa *aporia* da Metafísica, e G. Reale, *Il concetto di filosofia prima e l'unità della Metafisica di Aristotele*, Milão, Vita e Pensiero, 3a. ed., 1967, que defende a unidade do conceito aristotélico de metafísica; ver sobretudo a Conclusão, pp. 305-318.

138. Ver Aristóteles, *Met.*, XII, 7, 1072 b 13-31; Sto. Tomás, *in XIIum Met.*, lec. VIII, nn. 2539-2543.

139. No sentido aristotélico da unidade na distinção entre *theología* e *protê philosophía*. Sobre a "inteligência espiritual" como inteligência (*intellectus*) metafísico, ver H. Boeder, *Topologie der Metaphysik*, Munique, Alber, 1980, pp. 213-302.

140. Depois de Heidegger (*Nietzsche*, II, Pfüllingen, Neske, 1962, pp. 127-202) o lugar *principial* de Descartes na origem da Metafísica moderna parece universalmente reconhecido.

141. A tese célebre de Heidegger sobre a constituição onto-teo-lógica da Metafísica é exposta no texto *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik*, ap. *Identität und Differenz*, Pfüllingen, Neske, 1957, pp. 35-73.

142. A evolução da filosofia moderna do ponto de vista do problema do conhecimento é descrita na obra clássica já citada de E. Cassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, Bd. 1-111, Berlim, Bruno Cassirer, 1906-1920; IV. B., Stuttgart, W. Kohlhammer, 1957 (tr. esp. dos 3 primeiros volumes, *El problema del conocimiento*, México, FCE, 1953-1957). Mas a perspectiva gnosiológica adotada por Cassirer deixa em segundo plano a vertente metafísica, na qual se formulam os problemas mais profundos e decisivos. Ver W. Schulz, *Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik*, Pfüllingen, Neske, 1960 (tr. fr. de J. Colette, Paris, CNRS, 1978).

143. Na medida em que, na tradição ocidental antigo-medieval, a "inteligência espiritual" encontra na Filosofia uma de suas formas paradigmáticas de expressão (ao lado da Teologia), essa evolução pode ser considerada igualmente desde o ponto de vista do anúncio do fim da "inteligência espiritual", anúncio proclamado em todos os caminhos da cultura contemporânea.

144. Esse aspecto do pensamento metafísico é magnificamente realçado por P. Wust em *Ungewissheit und Wagnis*, Salzburg-Leipzig, Anton Pustet, 1937; tr. fr., *Incertitude et Risque*. Neuchâtel, La Baconnière, 1957.

145. Ver supra, "Concepção moderna do homem", Parte 1, cap. 3º.

146. A dissolução final da "inteligência espiritual" parece ter lugar com a teoria wittgensteiniana dos "jogos de linguagem" na medida em que dela se infere uma radical recusa de uma hierarquia do conhecimento. A esse respeito ver H. Boeder, *Topologie der Metaphysik*, op. cit., pp. 21-25, e W. Schulz, *Wittgenstein: die Negation der Philosophie*, Pfüllingen, Neske, 1967. Um indício característico dessa dissolução da "inteligência espiritual" pode ser visto igualmente no relativismo universal que domina a filosofia contemporânea e na crise profunda da noção de Absoluto. Ver o texto significativo de F. d'Agostino, "Absolu", ap. *Dictionnaire de la vie spirituelle*. Paris, Cerf, 1983, pp. 1-10, bem como a crítica da Metafísica por parte de J. Habermas em *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1988.

147. Contra o lugar comum que vê no geocentrismo a atestação de um lugar privilegiado do homem no universo, a quase totalidade dos testemunhos antigos vê na Terra, centro do mundo, um lugar humilde — *locus inferior* — para a habitação do homem, cuja alma ocupa igualmente o lugar mais baixo entre as criaturas espirituais. Sobre essa questão ver o documentado texto de R. Brague, "Le Géocentrisme comme humiliation de l'homme", ap. *Herméneutique et Ontologie*, (Hommage à P. Aubenque) Paris, PUF, 1990, pp. 203-223.

148. *Sein und Zeit*, 8. Aufl.,Tübingen, Max Niemeyer, 1957, pp. 24-27. Ver O. Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*, Pfüllingen, Neske, 1963, pp. 51-63 (tr. fr.: *La Pensée de Heidegger*, Paris, Aubier, 1967, pp. 68-69); M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen, Max Niemeyer, 1953, pp. 207-209: *Identitat und Differenz*, Pfüllingen, Neske, 1957, p. 70.

149. Ver *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt a. M., V. Klostermann, 3. Aufl., 1965, pp. 15-19; O. Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*, op. cit., pp. 136-138 (tr. fr., pp. 184-186).

150. Heidegger estabelece uma oposição entre o *lumen naturale* (a metáfora ótica da visão que percorre a metafísica ocidental) e a *Lichtung* (clareira), a abertura por onde passa o manifestar-se do Ser ou sua verdade. Ver, a propósito, H. Birault, *Heidegger et l'expérience de la pensée*, Paris, Gallimard, 1978, pp. 475-477. A mais completa e penetrante introdução ao projeto original de Heidegger, incluindo sua crítica à tradição metafísica, é a de J. A. A. A. Mac Dowell, *A gênese da Ontologia fundamental de Martin Heidegger: ensaio de caracterização do modo de pensar de Sein und Zeit*, São Paulo, Herder-EDUSP, 1970. Uma segunda edição desse livro está sendo preparada para a coleção "Filosofia", São Paulo, Loyola. Sobre o "esquecimento do ser" na história da Metafísica, ver pp. 190-206.

151. Uma reconstituição da história da Metafísica como destino do Ser segundo a perspectiva heideggeriana, e aprovada pelo próprio Heidegger, é a de O. Laffoucrière, *Le Destin de la Pensée et la "mort de Dieu" selon Heidegger*, (Phänomenologica, 24), Den Haag, M. Nijjhof, 1968; ver O. Pöggeler, op. cit., pp. 100-142 (tr. fr., pp. 137-193) e o texto fundamental de Heidegger sobre a Metafísica como história do Ser em *Nietzsche*, II, op. cit., pp. 399-480.

152. Ver a longa exposição de Heidegger sobre o *niilismo* europeu em *Nietzsche*, II, op. cit., pp. 31-256; e o ensaio *Nietzsches Wort: "Gott ist tot"*, ap. *Holzwege*, Frankfurt a. M., V. Klostermann, 1950.

153. Ver *Identität und Differenz*, op. cit., pp. 72-73; sobre a leitura heideggeriana da "morte de Deus" segundo Nietzsche, ver O. Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heideggers*, op. cit., pp. 127-128 (tr. fr., pp. 173-174).

154. Ver O. Pöggeler, op. cit., pp. 133-135 (tr. fr., pp. 181-183). Essa reproposição da questão do Ser — de sua verdade ou sentido — implica, aos olhos de Heidegger, uma "superação" (*Überwindung*) da Metafísica não como um deixá-la para trás, mas como "rememoração" (*Erinnerung*) (ver *Nietzsche*, II, op. cit., pp. 481-490), que desvela sua essência oculta e, assim, abre caminho para a verdade do Ser. Ver "Überwindung der Metaphysik", ap. *Vorträge und Aufsätze*, Teil I, 3. Aufl., Pfüllingen, Neske, 1967, pp. 63-92.

155. Sobre a significação do "passo atrás" em Heidegger ver W. Schwindler, *Die Überwindung der Metaphysik*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1987, pp. 155-164.

156. Ver J. A. A. A. Mac Dowell, op. cit., p. 233; O. Pöggeler, op. cit., pp. 179-180 (tr. fr., pp. 243-245).

157. *Brief Über den Humanismus*, ap. *Wegmarken*, Frankfurt a. M., V. Klostermann, 1967, pp. 171-174.

158. Ver O. Pöggeler, op. cit., pp. 268-299 (tr. fr., pp. 364-407); W. Schweidler, op. cit., pp. 176-182. O estudo do pensamento de Heidegger deverá levar em conta, doravante, o texto fundamental dos *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, ed. F. W. von Herrmann, *Gesamtausgabe*, 65, Frankfurt, V. Klostermann, 1989, escrito entre 1936 e 1938; ver notícia de J. Greisch em *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 73 (1989): 605-632.

159. Esse aspecto é realçado por J.-F. Mattéi, *L'ordre du monde: Platon- Nietzsche-Heidegger*, Paris, PUF, 1989, pp. 179-207.

160. A outra forma, mais radical, é aquela que se acolhe sob o signo do *niilismo* e se entrega à destruição de toda a linguagem do sentido. A esse propósito é instrutivo ler as páginas de J.-F. Mattéi em seu estudo sobre o *Sofista* platônico: *L'Étranger et le Simulacre: essai sur la fondation de l'ontologie platonicienne*, Paris, PUF, 1983, pp. 414-448.

161. Aristóteles usou o verbo *thingánein*, "atingir", "tocar" para exprimir o pensamento de si mesmo do *Noûs* (*Met.*, XII, 7, 1072 b 21), e esse verbo pertence ao vocabulário da contemplação de Plotino (*thigein, ephápsasthai*, v. g., *Enéadas*, V, 3, 17; VI, 7, 34-36 etc.). *Attingere* é usado por Sto. Agostinho na descrição da contemplação de Óstia, falando da *sapientia aeterna*: "*...attingimus eam modice toto ictu cordis*" (Conf., IX, X, 23).

162. Esse aspecto é posto excelentemente em evidência por J. B. Lotz, *Heidegger et Thomas d'Aquin*, op. cit., pp. 103-139.

163. Tema que é o fio condutor do livro citado de W. Schwindler, e que se desenrola de Descartes a Heidegger.

164. *Illud autem quod primo intellectus concipit quasi notissimum et in quo omnes conceptiones resolvit est ens* (*De Verit.*, q. 1, a. 1).

165. Ver *Summa Theol.*, Ia, q. 4, a. 2 ad 3um; q. 8, a. 1, c.

166. A *descentração* do espírito e o domínio da *inteligência espiritual*, em cujo

âmbito se constitui a ontoteologia clássica, podem ser visualizados por meio de uma linha ascendente em cuja base situa-se a *Natureza*; na continuidade da linha aparece o *espírito-no-mundo* (homem), sendo a distância entre a Natureza e o espírito humano compreendida pela *razão categorial*, e nela vigorando a lei da *univocidade*; do espírito como *ser-no-mundo*, a linha se eleva em direção à noção de *Ser* como *infinito formal*, sendo essa distância compreendida pela *razão transcendental*, nela vigorando o regime da *analogia*, que permite prolongar a linha até o *Infinito real* ou o *Existir absoluto*, conhecido analogicamente e ao qual o *espírito* pode elevar-se por uma intuição apofática. Essa, por sua vez, pode ser sobrelevada, pela graça, em intuição mística sobrenatural. Do *transcendental* ao *místico* estende-se o domínio imenso da *inteligência espiritual*.

167. Ver o belo artigo de L. Millet, "Analogie et participation chez Thomas d'Aquin", ap. *Les Études Philosophiques*, nn. 3-4 (Juill.-Déc. 1989): 371-383. E, do ponto de vista da análise textual dos escritos de Sto. Tomás, ver É. Wéber, *L'élaboration de l'analogie chez Thomas d'Aquin*, ibid., pp. 385-411.

168. É essa elevação que se oferece, na ordem da *potentia obedientialis*, à sua sobrelevação, pela graça, ao plano da contemplação mística.

169. O ponto de partida de Descartes é elaborado longamente nas *Regulae ad directionem ingenii* (1629), cujo texto, como é sabido, só foi publicado após sua morte. Segundo o comentário e a análise de J.-L. Marion, *Sur l'ontologie grise de Descartes*, Paris, Vrin, 1975, Descartes realiza nesse texto uma "desconstrução" sistemática dos conceitos fundamentais da ciência aristotélica (fundada na universalidade da noção de ser) para dar lugar à ciência única (*Mathesis universalis*), fundada na universalidade do *ens cogitatum*. Descartes instaura aí, portanto, um novo paradigma ontológico que terá como centro o *Cogito* como primeira e indubitável certeza, e, como princípio da ordem, o *método*. Uma ontologia dissimulada numa epistemologia (*ontologie grise*): tal o ponto de partida de Descartes segundo Marion (op. cit., pp. 185-190).

170. Aqui, o *theîon* que coroa o sistema dos seres (*ónta*) é representado justamente pelo *sujeito pensante*. Ver a lúcida exposição de J.-L. Marion, *Sur l'ontologie grise de Descartes*, op. cit., pp. 187-190.

171. A estrita relação de Descartes com a tradição anterior, não obstante seu propósito inovador, é um *tópos* clássico dos estudos cartesianos, ilustrado sobretudo pela obra de E. Gilson.

172. Sobre Deus como Infinito em Descartes ver J.-L. Marion, *Sur la théologie blanche de Descartes*, op. cit., pp. 398-400; *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, op. cit., pp. 240-244; sobre a explicação minuciosa da prova da existência de Deus a partir da existência, na mente finita, da idéia do Infinito, ver M. Guéroult, *Descartes selon l'ordre des raisons*, I, *L'Âme et Dieu*, 2ª ed., Paris, Aubier, 1968, pp. 154-247.

173. Ver M. Guéroult, *Descartes selon l'ordre des raisons*, I, op. cit., pp. 17; 204, n. 109; 205-206; H. Gouhier, *La pensée métaphysique de Descartes*, Paris, Vrin, 1961, pp. 208-214.

174. O tema da incompreensibilidade de Deus tem sua origem mais provável em Fílon de Alexandria. Nos fins do século IV, tornou-se um tema central na refutação da heresia dos Anomeos que reivindicavam para o homem a perfeita compreensão da essência divina. S. Basílio e S. Gregório de Nissa em seus escritos *Contra Eunômio*, e S. João Crisóstomo em suas homilias *Sobre a incompreensibilidade de Deus* (*Peri akataléptou Theoû*, éd. *Sources Chrétiennes*, n. 28),

são as fontes mais importantes dessa doutrina que, por intermédio dos *Escritos pseudodionisianos*, tornou-se um *locus* clássico da mística oriental e ocidental. Ver E. Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt*, Tübingen, J. C. B. Mohr (P. Siebeck), 1986, pp. 316-334. Sobre a incompreensibilidade de Deus em Descartes ver J.-L. Marion, *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, op. cit., pp. 220, 243-244.

175. Ver nota 166 supra. De Platão a Tomás de Aquino a filosofia permanece apta a oferecer um quadro conceptual à teoria da mística e, mesmo, a compreender a mística em seu horizonte temático como acontece exemplarmente na filosofia de Plotino. Do ponto de vista da teologia cristã, convém citar a utilização do platonismo por Gregório de Nissa, estudada por J. Daniélou: *Platonisme et théologie mystique* (Théologie, 2), Paris, Aubier, 1944; sobre o problema em geral ver E. von Ivanka, *Plato Christianus*, op. cit., passim e pp. 151-188 (sobre Gregório de Nissa). Na filosofia moderna consuma-se a cisão entre filosofia e mística com o desaparecimento do espaço noético da "inteligência espiritual". À mística como experiência do Deus transcendente sucedem-se as místicas da imanência: da história, da revolução, do super-homem, da terra e, finalmente, do *nada*.

176. Ver a longa discussão de M. Guéroult, *Descartes selon l'ordre des raisons*, I, op. cit., pp. 234-247; e H. Gouhier, *La pensée métaphysique de Descartes*, op. cit., pp. 293-320.

177. Ver o artigo de J.-L. Marion, "Les trois songes ou l'éveil du philosophe", sobre a primazia da *cogitatio* e a experiência interior do jovem Descartes, ap. *La passion de la raison* (Hommage a F. Alquié), Paris, PUF, 1983, pp. 55-78.

178. Kant denominou essa prova "prova ontológica", denominação que acabou prevalecendo.

179. Ver H. Gouhier, *La pensée métaphysique de Descartes*, op. cit., pp. 186-194.

180. Ver J.-L. Marion, *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, op. cit., p. 73-136. Ver o esquema da p. 129 e sua explicação nas páginas seguintes. J.-L. Marion mostra que as duas ontoteologias (do *ens ut cogitatum* e do *ens ut causatum*) não se justapõem simplesmente e menos ainda se contradizem, mas a segunda reassume a primeira na medida em que o *ens ut cogitatum*, tendo como princípio a *cogitatio sui*, é retomado pela instância do *ens ut causatum*, tendo como princípio a *causa sui* ou Deus, implicada nas exigências da razão ou no desdobramento do *ordo cognoscendi causa sive ratio*.

181. *Meditationes de prima philosophia*, Med. III (*Oeuvres philosophiques*, éd. Alquié, II, p. 200). Ver a exposição segundo o modo geométrico acrescentada às Respostas às segundas objeções, Axiomas I-VI e Proposições II e III (*Oeuvres philosophiques*, II, pp. 591-596).

182. Sto. Tomás, *Summa Theol.* Ia, q. 2, Prol. Ver a importante obra de W. J. Hankey, *God in Himself: Aquinas doctrine of God as expounded in Summa Theologiae*, Oxford University Press, 1987.

183. Sobre o sentido do conhecimento demonstrativo e contemplativo da existência de Deus em Sto. Tomás e sua profunda diferença com a demonstração cartesiana, ver as excelentes observações de H. Gouhier, *La pensée métaphysique de Descartes*, op. cit., pp. 184-186, 208; e, ainda, J. B. Lotz, *Die Identität von Geist und Sein*, op. cit., pp. 61-70. A esse propósito convém comparar a III e a V *Meditações* com os textos clássicos de Sto. Tomás, *Summa Theol.*, Ia, q. 2, a. 1 (*Utrum*

Deum esse sit per se notum); q. 2, a. 3 (*Utrum Deus sit*); e q. 88, a. 3 (*Utrum Deus s* *primum quod a mente humana cognoscitur*).

184. As origens tardomedievais e renascentistas da concepção cartesiana d liberdade foram estudadas, entre outros, por E. Gilson, *La liberté chez Descartes e la théologie*, Paris, Alcan, 1913; *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans l formation du système cartésien*, Paris, Vrin, 1930; ver igualmente o capítulo de I Alquié, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, op. cit., pp. 286-29 (aqui, pp. 293-294), e J.-L. Marion, *Sur la théologie blanche de Descartes*, op. cit., pp 396-426.

185. Convém lembrar aqui as páginas admiráveis de J. Maritain, *L'idée thomist de la liberté* (1939), ap. *Oeuvres*, ed. cit., pp. 1205-1226; Sto. Tomás, *Summa Theologiae* I, q. 14 e q. 19.

186. Essa univocidade é patente nas expressões da *IV Meditação* (*Oeuvre philosophiques*, II, pp. 209-210) que, por outro lado, tendem a acentuar um equivocidade entre a liberdade divina e a liberdade humana. Ver F. Alquié, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, op. cit., pp. 295-296.

187. Ver J.-L. Marion, *Sur la théologie blanche de Descartes*, op. cit., pp. 419-422 F. Alquié, op. cit., pp. 286-292.

188. A criação das verdades eternas (primeiramente Descartes formulou ess doutrina com relação às verdades matemáticas, estendendo-as depois às outra verdades, nelas incluídas as verdades metafísicas) foi afirmada pela primeira ve em cartas a Mersenne (de 15-4-1630 e de 27-5-1630; ver *Oeuvres Phil*, I, pp. 254-269 e constitui um dos fundamentos do sistema cartesiano. Ver, a respeito, H. Gouhier *La pensée métaphysique de Descartes*, op. cit., pp. 221-232, 241-264; J.-L. Marion, *Sur la théologie blanche de Descartes*, op. cit., pp. 264-312.

189. A teoria cartesiana da criação das verdades eternas assinala também o fim da teologia do Verbo tal como a formulara a tradição cristã coroada pela teologia trinitária de Sto. Tomás de Aquino. A concepção cartesiana se afasta desta tradição (ver H. Gouhier, *La pensée métaphysique de Descartes*, op. cit., pp. 240-241). Uma profunda ambigüidade marca, pois, a contemplação cartesiana, na medida em que a atitude talvez a mais fundamental do homem cartesiano pode ser caracterizada como uma "imitação" da autonomia divina. Ver J.-L. Marion, *Sur la théologie blanche de Descartes*, op. cit., pp. 414-422. Descartes escreve: *Je n'ai jamais traité de l'infini que pour me soumettre à lui* (a Mersenne, 28-1-1641, *Oeuvres Phil*, II, p. 313). Mas esta submissão ao Infinito tem em vista a sua incompreensibilidade e é compatível com a reivindicação da infinidade para a liberdade humana. No entanto, convém lembrá-lo, ao fim da *III Meditação* (*Oeuvres Phil*, II, p. 205), Descartes se eleva à contemplação, admiração e adoração *ipsius Dei*, em páginas que resgatam a tradição da antiga "inteligência espiritual".

190. Ver Platão, *Sofista*, 246 a.